Mariana Santander

Colección Teorema:
Serie Mayor

Herbert Schnädelbach

Filosofía en Alemania (1831-1933)

CATEDRA
TEOREMA

Título original de la obra: *Philosophy in Germany (1831-1933)*

Traducción: Pepa Linares

«Reservados todos los derechos. De conformidad con lo dispuesto en el art. 534-bis del Código Penal vigente, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reprodujeren o plagiaren, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica fijada en cualquier tipo de soporte sin la preceptiva autorización.»

© Syndicate of the Press of the University of Cambridge
Ediciones Cátedra, S. A., 1991
Telémaco, 43. 28027 Madrid
ISBN: 84-376-1008-7
Depósito legal: M. 23712-1991
Printed in Spain
Impreso en Selecciones Gráficas
Carretera de Irún, km. 11,500 - Madrid

A Jürgen Habermas

Prefacio

Este libro es un experimento. Trata de presentar cien años de filosofía alemana, con el propósito de aclarar cuáles fueron los intereses de los filósofos alemanes del momento y la actualidad que aún tienen para nosotros. Por esa razón he debido renunciar, de partida, a una presentación exhaustiva, siquiera aproximada, de la totalidad de los autores y de las tendencias intelectuales del periodo. Un estudio que se concentra en la historia de los problemas —lo que indica ya una elección— plantea en sí mismo una cierta cantidad de ellos, ya que la selección de los temas que se suponen representativos de un periodo tiene siempre algo de contingente y discutible. Aun así, espero haber logrado una selección significativa de lo que considero esencial: la crisis de identidad de la filosofía alemana posterior a Hegel, que se prolonga hasta nuestros días. Con todo, algunos lectores apreciarán ciertas carencias, por ejemplo, la falta de un capítulo sobre ética, pero he considerado que lo característico de las discusiones alemanas sobre la materia está tratado en el capítulo titulado «Valores», mientras que lo que no afecta a este tema en concreto difiere en poco de los modos de pensar de la Europa occidental. Por lo que se refiere a la estética, he desechado la posibilidad de dedicarle un capítulo, convencido de que la filosofía del arte en ese momento —en aquellos casos en que se aparta de las pautas marcadas por Hegel— sigue tendencias históricas y psicológicas; sólo con la obra de Hermann Cohen *La estética del sentimiento puro (Ästhetik des reinen Gefühls)*, de 1912, «lo bello» vuelve a ser asunto específicamente filosófico. Quienes aprecien la ausencia de discusión sobre teoría social, deberán recordar que la sociología como disciplina independiente nació, poco más o menos, inmediatamente después de la muerte de Hegel y que, desde el principio, se reservó la cuestion social. Los científicos so-

ciales de todas las tendencias en ese periodo no gustaban de ser confundidos con los filósofos; más bien algunos filósofos, como Georg Simmel, Othmar Spann, Ferdinand Tönnies, Alfred Vierkandt y muchos otros, se consideraron «sociologistas». Además, muchos pensadores sólo se creyeron capaces de abordar lo social desde el punto de vista ético. Por tanto, el no haber incluido un capítulo sobre la sociedad no indica que el autor no la considere objeto de la filosofía, sino, simplemente, que no solía considerarse así en la época de que trata este libro.

No me es posible dar las gracias aquí a todos cuantos apoyaron mi trabajo con sus críticas y estímulos, pero, al menos, me gustaría mencionar a mi colega el doctor Josef Mera M. A., que leyó enteramente la obra con atención y me hizo muchos comentarios útiles. Agradezco también a Frau Karin Benda, de Hamburgo, su concienzuda preparación del manuscrito, finalizado en el otoño de 1981.

Hamburgo, diciembre de 1982.

Herbert Schnädelbach

Introducción

Tratar de ofrecer una visión de la historia de la filosofía alemana, desde el final del periodo idealista hasta los agitados inicios de la filosofía de nuestra época, significa adentrarse en un territorio en gran parte inexplorado. En la enseñanza académica, este periodo se considera decadente e incluso agónico para la «gran filosofía», que según la consideración de muchos no habría de renacer hasta los años 20 de nuestro siglo. No cabe duda de que la filosofía contemporánea se configuró decisivamente a partir de algunas de las obras publicadas en la época: el *Tractatus Logico-philosophicus,* de Ludwig Wittgenstein (1921), *Historia y conciencia de clase (Geschichte und Klassenbewusstsein),* de Georg Luckács (1923), y *Ser y tiempo (Sein und Zeit)* de Martin Heidegger (1926). No obstante, estas obras —sin duda, las más influyentes de nuestro siglo— se originaron y se definieron a partir de ciertas tradiciones, que, sin embargo, ellas mismas se encargarían de clausurar. En general, los escritores anteriores se conocen sólo por las referencias aparecidas en estos libros, que nos han legado una imagen ya elaborada y distorsionada por la polémica. Así, por ejemplo, el neokantismo, acusado de haber reducido la filosofía a una teoría del conocimiento, se rechaza con frecuencia aún en la actualidad por «anticuado», y ello porque las principales figuras de la filosofía moderna, desde los neopositivistas del Círculo de Viena a los teóricos críticos y a los neoontologistas, han definido fundamentalmente sus nuevas posiciones por lo que las separa de las tendencias predominantes en la filosofía académica del momento. Un destino parecido amenazó la fenomenología de Edmund Husserl. Si prestamos crédito a escritores como Max Scheler, Nicolai Hartmann y Martin Heidegger, sólo debemos a Husserl un método filosófico que, de nuevo, hizo posible la metafísica; y tal habría

sido el «juicio de la historia», si el último periodo de la filosofía de Husserl, a menudo notablemente compleja, no hubiera hecho sentir su propia influencia en la historia posterior. En general, el destino de la mayoría de los filósofos entre Hegel y Heidegger parece haber consistido en pasar a la historia como «epígonos» o «precursores», en el caso de que el olvido no haya sido completo. Las cuestiones que plantearon en origen y la situación de su pensamiento —que ellos vieron de forma muy distinta a como lo hicieron sus sucesores— no parecen tener ya actualidad para nosotros.

Naturalmente, esto no cuenta para Karl Marx y Friedrich Engels, Sören Kierkegaard y Friedrich Nietzsche; ellos vivieron en este periodo, pero son bien conocidos. Es indiscutible que su pensamiento ha sido mucho más significativo para la filosofía de nuestro tiempo que el de sus numerosos coetáneos. Pero darle a estas ideas un puesto central en una historia de la filosofía de esa época resultaría anacrónico[1]. El Marx filósofo es un descubrimiento de los años 20, asociado a la publicación de sus primeros escritos. Lo mismo vale para Kierkegaard, cuyo influjo comenzó a sentirse con los filósofos de la existencia (especialmente con Karl Jaspers) y en la dialéctica de los teólogos protestantes (Karl Barth, Paul Tillich y Friedrich Gogarten, entre otros). Hasta muy entrado el siglo actual, la influencia filosófica de Nietzsche se redujo a un pequeño grupo de filósofos de la vida, la filosofía académica aceptaría su obra sólo mucho después de su muerte. Los tres autores —a cuyos nombres se puede añadir el de Sigmund Freud— revolucionaron el pensamiento tradicional, hasta el extremo de que sin ellos la filosofía de nuestra época resultaría inconcebible. Para nosotros tienen vigencia, mas, desde el punto de vista de la historia de la filosofía, no pertenecieron a su tiempo. No fueron filósofos en el sentido tradicional de la palabra —ni en general quisieron serlo— y su histórica influencia en la filosofía no coincide con la historia de sus vidas. Si no queremos limitarnos a preguntar por la validez que aún tiene el pensamiento filosófico de aquella época, sino que aspiramos a conocerlo en su espacio y en su tiempo, sería un error conceder aquí un puesto de relevancia a estos nombres famosos.

La utilidad de este empeño no reside simplemente en llenar las lagunas de nuestro conocimiento ni en hacer justicia histórica. Tampoco

---

[1] Así, por ejemplo, Karl Löwith, en *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Zurich, 1951/Stuttgart, 1958. *(De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires, Sudamericana, 1968).

es cuestión de presentar la peor filosofía del siglo XIX como el descubrimiento de un brillante periodo intelectual, en contra de la opinión general. No obstante, entrar en contacto con los orígenes de la filosofía actual de una forma decididamente ahistórica —esto es, como respuesta o reacción ante algo que desconocemos—, sería relegar al olvido las raíces de nuestra situación. Por el contrario, prestando atención a los orígenes descubriremos algo sobre nosotros mismos, ya que si las condiciones de nuestro propio filosofar no dependen de aquellos padres de la filosofía moderna que aún tienen vigencia, es porque ellos mismos se encargaron de reaccionar ante ellas. Por consiguiente, nuestro objetivo es la inmediata prehistoria del presente filosófico, que no entenderemos hasta que seamos capaces de comprender sus antecedentes.

1. Los límites cronológicos

Las fechas que han servido para definir el periodo tienen sólo un carácter simbólico. El año 1831, el de la muerte de Hegel, se identifica a menudo con lo que se ha dado en llamar con cierta carga melodramática, «el desplome del idealismo»[2]. El mismo cólera que mató a Hegel, impulsó a Arthur Schopenhauer a huir de Berlín, poniendo fin a su carrera universitaria. De esta manera, la fecha simboliza la salida de la Universidad de dos representantes del pensamiento filosófico de su tiempo, que todavía ejercen una influencia directa. Ludwig Feuerbach, Marx, Engels, Kierkegaard o Nietzsche no fueron nunca profesores de filosofía a la manera que lo habían sido Kant, Fichte, Schelling y Hegel. En 1832, con la muerte del poeta, acabó la llamada «Edad de Goethe», que, además del idealismo, había abarcado el clasicismo y el romanticismo, y con ella se extinguió el periodo de relativa uniformidad cultural habido entre los años 1770 y 1830. Hasta la década de los 30, en un sentido estrictamente cultural, no comenzó el siglo XIX en

[2] El «fin del periodo idealista en Alemania» y el «desplome del idealismo alemán» se han asociado repetidamente a la revolución de julio de 1830 en Francia, sin embargo, para los contemporáneos, la muerte de Hegel fue el acontecimiento fundamental, ya que en ese momento comenzó la lucha por la herencia y el «proceso de disolución de la escuela hegeliana», a la que se refiere retrospectivamente Friedrich Engels en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica en Alemania*, Madrid, Ricardo Aguilera, 1969 (*Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassichen deutschen Philosophie*). Desde este punto de vista, el idealismo queda reducido por completo a la filosofía de Hegel, sin considerar otras posiciones.

Alemania y con ello la época de la ciencia, de la cultura histórica, del realismo, del «desencanto» y, también, del inicio de la crisis de la civilización humanista europea, cuyo auténtico alcance no se revelaría hasta la llegada las dos guerras mundiales.

Determinar cuándo acabó el siglo XIX en Alemania es ya una cuestión más ardua. El año 1900 no registró ningún cambio decisivo. Mucho más importante sería 1918, cuando la derrota militar intensificó extraordinariamente las tendencias revolucionarias en curso. La república de Weimar pusó fin a muchas cosas y produjo un cambio de dirección fácil de reconocer también en el ámbito de la filosofía; la totalidad de las grandes controversias que forman hoy la trabazón de nuestro pensamiento se gestaron entonces. Por esta razón, nos parece más adecuado situar en los años 20 de nuestro siglo el fin de la filosofía del XIX. No obstante, 1933 es otra fecha simbólica: el advenimiento del III Reich señaló no sólo el principio del fin de la unidad política de los alemanes en una única nación, sino también de la identidad cultural que habían disfrutado hasta ese momento, mucho más deteriorada por la perversión nacional-socialista y los sufrimientos de la guerra, que por la propia división política e ideológica del país. Después de Auschwitz, nada en Alemania volvió a ser como antes, fue necesario asimilar de nuevo los elementos de la tradición alemana que no habían seguido esa dirección.

2. Sobre el método

La práctica totalidad de los trabajos sobre la filosofía del siglo XIX plantea el objeto de su estudio en términos de «grandes pensadores» o agrupando un cierto número de autores y obras en «escuelas» y tendencias importantes. En este libro se pretende un acercamiento muy distinto, basado en la *Historia de los problemas*. El método, sin embargo, presenta ciertas dificultades; existe la posibilidad de una selección arbitraria de las cuestiones fundamentales, o de una mera presentación de temas enlazados entre sí, lo que equivaldría a estilizar o idealizar las conexiones históricas reales. Cuando se pretende hacer la historia de los problemas filosóficos es imprescindible un método fuertemente sistemático, y tal proceder queda justificado por el fin que se persigue, pero, por la misma razón, esta clase de acercamiento no permite una dedicación completa al hecho histórico. El propósito que lo anima es asimilar filosóficamente el pensamiento del siglo XIX o, lo que es igual, com-

prender nuestro presente. Hay aquí una concepción implícita de lo que representa para nosotros la filosofía contemporánea, hacerla explícita a través de las preguntas que formulamos a nuestro pasado y verificarla en las respuestas es el aspecto filosófico más importante de un trabajo sobre la historia del pensamiento. Este caso, además, requiere una concentración en los temas netamente alemanes, que obliga a investigar qué resultaba prioritario para la conciencia filosófica alemana del momento y cuáles eran los asuntos que debatía. Así, habrá que considerar también las «grandes corrientes» filosóficas y situar en el contexto de cada problema las «cimas» del pensamiento que superaban su propia época o se producían en otros países. En todo ello, nuestros criterios quedarán en segundo término,pues si nos disponemos a dejar que sea el propio momento histórico quien nos hable de sus problemas, estamos cambiando ya nuestra forma de estimar lo que es importante. Nos interesa, sobre todo, profundizar en sus actitudes filosóficas para evitar los lugares comunes en conceptos tales como «epígono» y «precursor».

La gran pregunta que nos hemos planteado en nuestra investigación es ésta: ¿Qué es la filosofía en una época posidealista, y hasta qué punto es posible mantener ese nombre? Se trata de una cuestión de interés vital para los filósofos posteriores a Hegel (según el cual toda filosofía es idealista), que ven en la proclamación del «fin de la filosofía» una burda maniobra. Que el «desplome del idealismo» ha llevado a la filosofía a una profunda crisis de identidad, aún actual, se comprueba continuamente en el hecho de que la pregunta ¿adónde va la filosofía? es el tema recurrente de todas las lecciones inaugurales. La intención filosófica de este estudio sobre la historia de los problemas es indagar en las causas de tal crisis y en la posibilidad de superarla. Y es también, en última instancia, lo que ha determinado la elección y el planteamiento de los problemas que vamos a exponer.

3. El «idealismo»

La palabra «idealismo» tiene muchos significados. En el ámbito de la filosofía, por lo general, se refiere a una determinada posición de carácter epistemológico, pero en el lenguaje intelectual medio o culto tiene también otros sentidos. Para la filosofía posterior al idealismo, significa idealismo ***absoluto,*** en los términos que lo definen los sistemas de Fichte, Schelling y Hegel. Su caída produjo una crisis de identidad a la que ya hemos hecho referencia, de especial importancia para Alema-

nia, que se encontraba completamente dominada por este sistema filosófico. Así se explica que en otros países, como Inglaterra, no existan estas divisiones por épocas en la historia de la filosofía. Cabe resaltar que el pensamiento de Enmanuel Kant no perteneció al idealismo absoluto, lo que ha hecho de ella una base atractiva para la posterior rehabilitación general de la filosofía.

La naturaleza del idealismo absoluto se dilucida en tres tesis defendidas por sus seguidores —en palabras de Hegel: 1) la unidad de pensamiento y ser en el absoluto; 2) la unidad de verdad, bien y belleza en el absoluto; 3) la ciencia del absoluto como sistema filosófico.

1) El idealismo absoluto no niega lo que todos conocen, esto es, que ser y pensamiento son cosas distintas, ya que concibe su unidad como una unidad *dialéctica:* como «la identidad de la identidad y la no-identidad»[3] de pensamiento y ser; aunque admite que sólo resulta inteligible en el contexto del absoluto. Según Hegel, el absoluto es la idea,

> La idea puede ser cocebida como la razón (éste es el propio significado filosófico de razón), además, como el sujeto-objeto, como la unidad de lo ideal y de lo real, de lo infinito y de lo finito, del alma y del cuerpo; como la posibilidad que tiene en sí misma su realidad; como aquello cuya naturaleza sólo puede ser concebida como existente, etc.; puesto que en ella, todas, las relaciones del intelecto están contenidas, pero en su infinito retorno e identidad consigo misma[4].

Por otra parte, no hace falta decir que en el dominio del «entendimiento» —definido por Hegel como finitud y visión ordinaria del mundo— está separado, lo que en el absoluto se encuentra dialécticamente unido. Desde esta perspectiva, siguiendo a Hegel,

> tenemos la enseñanza expresa y su correspondiente refutación... que el sujeto es distinto del objeto, como lo finito de lo infinito, etc., como si la concreta unidad espiritual no tuviera determinaciones en sí misma y no

---

[3] G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, vol. I, Leipzig, 1934-51. Hegel afirma aquí, a propósito de la «identidad de la identidad y la no-identidad»: «Este concepto es la primera y la más pura, es decir, la más abstracta definición del absoluto.»

[4] Hegel, en *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 214, Hamburgo, Ed. F. Nicolin/C. Pöggeler, 1959, pág. 183. La *Enzyklopädie* contiene: la lógica menor, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu. [vers. esp.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* trad. Eduardo Ovejero y Maury, Editorial Porrúa, S. A.].

> contuviera en sí misma la distinción; como si pudiéramos ignorar la diferencia entre el objeto y el sujeto, entre lo infinito y lo finito, o como si la filosofía, una vez alcanzada su sabiduría escolástica, se viera obligada a recordar que hay una sabiduría fuera de la Escuela, a la que esta distinción le es familiar[5].

La versión más famosa de esta tesis es su sentencia: «Todo lo racional es real y todo lo real es racional.» La frase contiene una provocación que ha determinado por completo el carácter del debate con Hegel hasta nuestros días; se podría escribir mucho sobre este debate, siguiendo el hilo conductor de la historia de la exposición de la propia frase. Desde luego, si tenemos en cuenta lo que significan «razón» y «realidad» en el contexto de su filosofía, no podremos interpretarlo como una simple justificación filosófica del *status quo,* como ha ocurrido a menudo. La frase es, fundamentalmente, una afirmación del idealismo absoluto, no de una ideología conservadora.

2) El idealismo absoluto de Hegel, como filosofía de la idea absoluta, contempla la unidad de pensamiento y ser, razón y realidad, subjetividad y objetividad, de la misma forma que contempla la unidad de verdad, bien y belleza. Dejando aparte la filosofía hegeliana del arte, que define la belleza como «la apariencia sensible de la idea», se puede considerar el idealismo absoluto como una rehabilitación de la sentencia escolástica, *ens et verum et bonum convertuntur.* Hegel identifica todo lo que es verdadero con la idea teórica, y el bien con la idea práctica, que considera en transición hacia la idea absoluta.

> De este modo la verdad del bien es puesta, como la unidad de la teoría y de la práctica: a saber, que el bien es alcanzado en sí y por sí; que el mundo objetivo es en sí y por sí la idea; del mismo modo que ésta se pone eternamente como fin, y, mediante actividad, produce su realidad. Esta vida retornada así de la diferencia y finitud del conocer, y que se hace idéntica consigo misma mediante la actividad del concepto, es la idea especulativa o idea absoluta[6].

Al mismo tiempo, esto evidencia que incluso la famosa frase del prefacio a la *Filosofía del derecho* tiene dos aspectos, uno descriptivo y otro normativo. Consecuentemente, quien mantiene esta posición no puede aceptar como última palabra de la filosofía la distinción entre

---

[5] *Ibídem,* prefacio a la segunda edición de 1827, pág. 7.
[6] *Ibidem,* § 235, pág. 193.

«ser» y «deber» (que, por otra parte, Hegel mismo reconoce). Desde tal punto de vista, metafísica y ética, filosofía práctica y filosofía teórica están integradas en un sistema, es más, se proponen al unísono el conocimiento absoluto.

La tesis de la unidad de verdad y bien en la idea absoluta tiene, además, una importante implicación secundaria. En virtud de ello podemos comprender lo que aprehendemos como verdad, como si fuera al mismo tiempo significativo, donde comprender es, sobre todo, una aprehensión ávida de propósitos y determinaciones, y no interpretación, en el sentido hermenéutico. La verdad como el bien, en correspondencia con el propósito absoluto, es al mismo tiempo lo significativo y lo inteligible. Hegel define también esta afinidad como relación entre la razón objetiva y la razón subjetivo-cognitiva, y la relación congenial entre ambas es lo que se conoce en la terminología de la filosófica hermenéutica poshegeliana como «el comprender», en un sentido no exclusivamente subjetivo. Como consecuencia de la unidad de facticidad y significación, en un mundo donde sólo la identidad entre razón y realidad varía, Hegel reivindica la teleología a la hora de explicar la naturaleza y la historia, y con ello adopta una postura opuesta al concepto de ciencia que predominaba en su tiempo. La pérdida de la comprensión filosófica de lo real como racionalidad inteligible, por el contrario, redujo lo real a mera facticidad desprovista de finalidad y sentido. Cuando Hegel critica «el ateísmo del mundo ético» y lo localiza en el dominio de la historia, se está refiriendo a la experiencia nihilista de su época, que habría de tener un peso filosófico considerable para los problemas más importantes en cuanto a los valores y la comprensión a lo largo del siglo XIX.

3) Una filosofía que se coloca a sí misma en el centro de la unificación absoluta de pensamiento y ser, sujeto y objeto, verdad y bien, sólo puede presentar su saber en términos de totalidad absoluta, esto es, de algo que contiene todo en sí mismo, y para mantener el carácter científico de ese saber debe ser, además, un *sistema*. «Una filosofía sin sistema no puede ser científica». Este carácter sistemático bastaría para reconocer el idealismo filosófico: «El sistema, la forma de presentar una totalidad a la que nada es externo, impone el pensamiento de forma absoluta a todos y cada uno de sus contenidos y desvanece el contenido en el pensamiento, y ello de una manera idealista, y pese a todos los intentos de oposición al idealismo»[7]. Por eso la filosofía de Hegel

[7] Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Francfort, 1966, pág. 33 (*Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975).

impone también la obligación de presentar cualquier tipo de saber accesible —que podemos clasificar en principio como finito y prefilosófico— dentro del sistema absoluto y, por tanto, racionalmente inteligible. De ahí que las dos partes de su sistema («filosofía de la naturaleza» y «filosofía del espíritu») deban presentar su saber integrado científicamente en ciencias particulares; el que corresponde a la filosofía no será otro que «el conocimiento científico de la realidad». No obstante, ello implica, por otra parte, que Hegel sólo tiene por científico el saber que pertenece a un sistema absoluto. No es de extrañar que sus coetáneos apreciaran un cierto carácter híbrido en esta premisa, reforzado por la impresión que debió de causarles la *Filosofía de la naturaleza*. Todo lo cual vino a incrementar la aversión del mundo intelectual por la filosofía, hasta mucho después de la muerte de Hegel[8]. De hecho, el llamado «desplome del idealismo» no fue otra cosa que la tendencia del momento —tras las luchas por la sucesión entre la derecha (viejos hegelianos) y la izquierda (jóvenes hegelianos)— a liberarse de la filosofía en nombre de la ciencia, entendiendo esta última en el sentido posterior a Hegel.

El idealismo sobrevivió aún un tiempo, especialmente en el ambito académico; más que verse suplantado se diría que cayó en el olvido. La nueva concepción de la ciencia no habría encontrado crédito alguno dentro del sistema hegeliano; además su reputación como filósofo oficial de la Restauración prusiana posterior a 1848, y las acusaciones de haber colaborado con ella, tuvieron un peso exagerado en todo este asunto. El prefacio a la *Filosofía del derecho* pudo parecer un panfleto a los ojos de un público poco versado en su sistema filosófico. Su publicación fue un auténtico desastre, ya que, con ello, el mismo Hegel dificultó la comprensión de su pensamiento en esta materia, de hecho, la crítica liberal se fijó más en el prefacio que en el contenido de la obra[9].

---

[8] El propio Hegel aceptó la general hostilidad hacia la filosofía en varios de sus prefacios e introducciones. En realidad, el rechazo de la filosofía no provino tanto de una exaltación de los sentimientos propia de la cultura romántica, como de la crítica de la concepción empirista del ideal de ciencia, que en ese momento se oponía a «filosofía»; cfr. Hegel, *Filosofía de la naturaleza*; prólogo a la segunda edición de la *Enzyklopädie*; y *La razón en la historia* (Die Vernunft in der Geschichte, Hamburgo, Ed. Hoffmeister, 1955), especialmente págs. 28 y ss.

[9] Un ejemplo clásico de este tipo de crítica a Hegel es Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit* (1857), cuya interpretación de la Filosofía del derecho como una justificación del absolutismo prusiano y de los acuerdos de Karlsbad permea todo el prólogo. Un trabajo cuya influencia no hay que subestimar, incluso en la actualidad.

Sobre su sistema cayó el descrédito político y científico, arrastrando con él a la filosofía, ya para entonces completamente identificada con el idealismo absoluto.

4. Examen de los temas

Los ejemplos ilustrativos de los problemas planteados por la filosofía alemana entre los años 1831 y 1933 se han escogido de manera tal que su descripción permita tener presente, en general, la situación de la filosofía posterior al idealismo. A pesar de la amplitud de la corriente antiidealista en el terreno de la ciencia, la revisión expresa del concepto idealista de ciencia se inició bajo el impacto de la filosofía hegeliana de la historia.

Los jóvenes hegelianos, y el joven Marx, se enfrentaron al maestro en nombre de la historia «real», pero se mantuvieron firmes, cuando menos en los inicios, al concepto de ciencia como presentación sistemática del conocimiento de la totalidad. Esto vale también hasta cierto punto para la Escuela histórica (Ranke y Droysen, entre otros), que, aunque constituyó una de las fuentes más eficaces de oposición al pensamiento de Hegel, y pese a su énfasis en la necesidad de conocer las cosas «tal y como realmente son» (contra la filosofía de la historia), permaneció fiel a la concepción idealista, al menos hasta el punto en que pensó la historia como historia universal, y subordinó sus esfuerzos científicos a esta meta. De este modo, el alejamiento del idealismo absoluto en nombre de la historia fue el preludio de una revolución general en el concepto de ciencia; desde luego, se puede ir más allá y verlo como un caso particular de esta revolución en sí misma. Estudiaremos en primer lugar los problemas conectados con la historia (capítulo 2), para abordar después los relacionados con la ciencia (capítulo 3).

La transformación que sufrieron los conceptos de historia y ciencia, tras la muerte de Hegel, acabó con la unidad de lo histórico y lo sistemático, que el idealismo absoluto había mantenido. La filosofía había garantizado que la historia de la razón revelaba al mismo tiempo la razón de la historia; con la pérdida de tal garantía, el acceso al conocimiento, es decir, el «comprender» (capítulo 4) a través de lo histórico, se convirtió en un problema acuciante. De ahí que la importancia (difícil de subestimar) que alcanzó para la conciencia filosófica del siglo XIX la hermenéutica, no fuera sencillamente una consecuencia del sur-

gir de las ciencias del espíritu, como no fue tampoco asunto que afectara exclusivamente al método, sino a la posibilidad de unidad de una razón alienada histórica y culturalmente, o lo que es igual, filosóficamente hablando, al problema de la unidad de la razón en general, que como tal debe manifestarse en la comprensión.

La filosofía posterior al idealismo absoluto tuvo que enfrentarse también a la pérdida de su *status* científico, puesto que ya no era capaz de aportar una interpretación sistemática de la realidad; aunque tampoco la ciencia, convertida en un conjunto de «interpretaciones del mundo» satisfacía esta necesidad. La «interpretación del mundo» —una expresión que se hizo común— no es otra cosa que la percepción de la realidad desde la perspectiva contingente de cada circunstancia vital. La palabra «vida», como lema (capítulo 5), vino a ser entonces el único concepto de *totalidad* para el pensamiento, después del abandono del concepto idealista de absoluto. Así se explica el éxito extraordinario de las llamadas filosofías de la vida. En ellas, la totalidad se concibe como pensamiento esencialmente irracional. Antes de descartarlas, como mero «irracionalismo», desde la crítica de la ideología, conviene rastrear en las presiones que impulsaron a la filosofía posidealista a tomar esa dirección.

Junto con el sistema hegeliano, fracasó la posibilidad de integrar verdad y bien, teoría y práctica. Como en Kant, «ser» y «deber» volvieron a significar cosas distintas. Los filósofos reaccionaron mediante la crítica a cierto tipo de simplificaciones, que hoy llamaríamos «naturalistas», de los conceptos de «bonum» y «ens», y respondieron desarrollando una filosofía de los «valores» (capítulo 6). Sin embargo, estas teorías del valor no se diseñaron como simples fundamentos de un «deber» entendido en términos de ética, que hubiera servido de antídoto contra el irracionalismo del mero «querer» o de la decisión en abstracto; antes que eso y, sobre todo, deben entenderse como intentos de reparar la ruptura entre facticidad y significación del mundo, porque percibían el peligro de lo que Nietzsche había calificado de nihilismo, es decir, el espectro de la ausencia de sentido metafísico. Sólo de una manera secundaria entendieron estos filósofos el valor como fundamento de la ética y de la filosofía de la cultura, en una época científica.

En el contexto de la filosofía idealista, como ya hemos visto, el problema del bien remitía siempre a la verdad. En el apartado «El ser» (capítulo 7) hemos considerado esta cuestión. Nos hemos planteado en qué sentido, perteneciendo en exclusiva al dominio de las ciencias,

puede devenir objeto de la filosofía. El problema del conocimiento filosófico del ser es el problema de la metafísica en las condiciones posteriores al idealismo. Así, hacia el final del periodo que nos ocupa, asistiremos a un «renacer» de la ontología.

Finalmente, en el epílogo titulado «El hombre» (capítulo 8) nos ocuparemos de analizar las consecuencias que la crisis de la filosofía posidealista tuvo para la propia consideración de los filósofos. El hecho de que, hacia el final del periodo, apareciera un tipo de filosofía antropológica característico de la escena alemana, que combinaba los planteamientos de la filosofía de la vida y de la filosofía del valor con el interés por la ciencia empírica, representó un intento de resolver la crisis mediante una nueva definición del cometido de la filosofía, de tal suerte que favoreciera simultáneamente la superación de otro conflicto resultante: la concepción del hombre en la tradición occidental. También la antropología filosófica, que había nacido en el siglo XVIII, forma parte de las secuelas del idealismo absoluto.

1. Esbozo de una época

En este capítulo no se ofrece ninguna investigación original. Las notas sobre historia política y social están tomadas de estudios recientes. Se trata de llamar la atención sobre los antecedentes de la cultura alemana y de la historia cultural y científica, de las que forma parte la historia de la filosofía.

1. Sobre la historia política

En 1831, Alemania estaba formada por los 39 estados independientes (además de cuatro ciudades libres) que formaron desde 1815 la llamada «Confederación alemana» (*Deutscher Bund*). Sólo en el sentido cultural se puede hablar de una nación. Desde el punto de vista constitucional, la Confederación alemana era una frágil estructura federal. La doble hegemonía de Prusia y Austria, con el predominio de esta última, determinó su carácter político. La política de restauración de la época, entonces como ahora, era inseparable de la personalidad del príncipe de Metternich, que en el exterior trató de sentar las bases del primer sistema europeo de paz, a través de la «Santa Alianza», formada por Austria, Prusia, Rusia y, más tarde, por la mayor parte de las monarquías europeas. Prusia no era aún una monarquía constitucional, sino un estado militar y burocrático gobernado desde el centralismo del gabinete real, en el que la participación política de la burguesía se limitaba al plano municipal. Los acuerdos de Karlsbad, de 1819, marcaron la política interna; sirviéndose de ellos, los estados de la Confederación intentaron reprimir las aspiraciones nacionales y democráticas, con medidas como la prohibición de las asociaciones estudiantiles

(Burschenschaften), la persecución de los «demagogos» o la censura de prensa. Muchos intelectuales, entre ellos los «siete de Göttingen», fueron perseguidos o enviados al exilio (Georg Büchner, Heinrich Heine, Ludwig Börne, Karl Marx y otros). «Democracia» y «nación» constituyeron las banderas de una burguesía políticamente inmadura, que había luchado contra los franceses en las llamadas guerras de liberación, animada, sobre todo, por las promesas de unificación nacional y de reformas democráticas.

Pero la revolución burguesa de 1848 se zanjó en Alemania con la derrota de las fuerzas nacionales y democráticas. En 1849, el rey de Prusia, Federico Guillermo IV, rechazaba la corona de la Alemania imperial, que le ofrecía el primer parlamento alemán reunido en la *Paulskirche* de Francfort, por «estar contaminada de la carroña revolucionaria». La principal causa política de este «fracaso del Estado burgués» residió en la incompatibilidad entre la meta de la unificación nacional y la estructura real del poder en Europa, determinada a su vez, de forma esencial, por la debilidad política de la burguesía alemana, que no se encontraba lo bastante unida o emancipada como para llevar a cabo cambios democráticos a escala nacional.

La posterior fundación, en 1871, por Bismarck y bajo el liderazgo de Prusia, del «pequeño imperio» alemán (esto es, sin los alemanes de Austria), se vio precedida de un largo periodo de reacción a los acontecimientos de 1848, y determinada por la constitución impuesta a Prusia en 1850, por el neoabsolutismo austriaco y por la época que la historia oficial prusiana llamó de las «guerras de unificación» —los conflictos con Dinamarca (1864), con Austria y sus estados aliados del sur de Alemania (1866) y con Francia (1870-71). Gracias a esto Bismarck pudo proclamar emperador de Alemania al rey de Prusia en Versalles sin la participación de la burguesía, de forma que la unidad alemana no se estableció sobre la base de las reivindicaciones políticas de los años anteriores a 1848. El Estado nacional alemán fue el resultado de una política impuesta desde arriba; una política de «sangre y hierro», en palabras del propio Bismarck. Ello explica el rechazo de muchos intelectuales a este desenlace del problema de la cuestión nacional[1]; aunque,

[1] Jacob Burckhardt y Friedrich Nietzsche coinciden en guardarse de apreciar la victoria alemana sobre Francia y la fundación del *Reich* como una evidencia de la superioridad cultural alemana. Cfr. J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Stuttgart, 1955, pág. 202 y ss.; F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, primer ensayo, en Werke (3 volúmenes), vol. I, Munich, Ed. K. Schlechta, 1960, págs. 137 y ss. *(Consideraciones intempestivas*, Madrid, Alianza Editorial, 1988).

en general, la burguesía pactó con el «pequeño imperio» (o imperio prusiano), que representaba, constitucionalmente hablando, un compromiso entre la monarquía absoluta y el principio de soberanía popular, puesto que en muchos aspectos la constitución imperial era más democrática que las constituciones de la Confederación alemana, por ejemplo en lo que respecta al sufragio universal.

Vemos, pues, que, tanto en el aspecto constitucional como en relación con el problema nacional, el imperio alemán de 1871 significó un compromiso entre fuerzas opuestas, que se vino abajo con la derrota en la primera guerra mundial. Los agravios asociados a este fracaso —la traumática tesis de Versalles sobre la «culpa» de la guerra, la prohibición de unirse a los alemanes de Austria, la separación de Alsacia y Lorena y la ineficacia del sistema político de la república de Weimar, en comparación con la del imperio— debilitaron cualquier intento real de defender al nuevo Estado de las actividades antidemocráticas. A todo ello se añadirían las consecuencias de la inflación y de la crisis económica mundial, que muchos atribuían al sistema político o a sus anteriores enemigos en la guerra.

El secuestro del poder por Hitler acabó con la democracia en Alemania y supuso el principio del fin de su unidad nacional. En consecuencia, después de 1945, Alemania dejó de existir como nación, incluso en el sentido cultural.

2. Sobre la historia social

En 1831, Alemania era todavía una sociedad esencialmente agraria. Contaba con una burguesía poco numerosa, que buscaba en la cultura una forma de identidad y sostenía en este terreno ideales individualistas y apolíticos. En el caso de Prusia —el miembro de la Confederación alemana llamado a convertirse en las décadas posteriores en motor del desarrollo económico y social— una burocracia estatal más emancipada que la burguesía, ya desde 1815, llevó a cabo la «revolución desde arriba», haciendo uso de medidas administrativas para desarrollar el sistema económico liberal y establecer el Estado nacional prusiano. Efectivamente, consiguió arrebatar el poder a la monarquía sin necesidad de reformas constitucionales y, junto al estamento militar, asumió la política central y las funciones sociales. La ruptura del orden económico tradicional, la sustitución del sistema de gremios por el libre ejercicio del mercado y las reformas agrarias, que consolidaron

la propiedad de la tierra a expensas de muchos campesinos, supusieron una redistribución a gran escala de esta propiedad, acompañada del empobrecimiento y la proletarización de una gran parte de la población rural, sin posibilidades de acomodo en la industria. La política prusiana de liberalización del comercio exterior, que hasta 1870 sólo sirvió para demostrar la escasa competencia de su débil industria en los mercados mundiales, intensificó el proceso (fue una de las causas del levantamiento de los tejedores en 1844, que inmortalizaría Gerhart Hauptmann).

Hubo un vasto movimiento interior de población (de este a oeste) y comenzó la gran emigración hacia América. Ya antes de 1848 se había producido el enfrentamiento entre una agricultura prácticamente capitalista y una clase trabajadora rural, «libre», muy desarraigada; el resultado fue que los grandes terratenientes añadieron a los beneficios de la política económica del gobierno liberal los privilegios de su posición social. La revolución reveló también el dilema socio-político en que se encontraba Prusia: había impulsado un cambio social «desde arriba», que carecía de las condiciones políticas y constitucionales necesarias para afrontar las consecuencias adversas al orden tradicional. Paulatinamente, la cuestión social arrebató el protagonismo al problema constitucional, a la vez que se hacía responsable a la Administración de los resultados negativos del cambio que ella misma había propiciado. Reinhart Koselleck afirma a este propósito:

> Ya en 1848, las formas de economía capitalista que practicaban los terratenientes y el sistema de contratación libre de los trabajadores del campo estaban tan desarrollados, que todas las reivindicaciones revolucionarias —de los terratenientes por una constitución escrita, o de los agricultores pobres por la tierra, la seguridad social y la democratización de la administración— fueron sólo consecuencia de la política económica liberal del Estado de Prusia y la respuesta a sus abusos[2].

Los acontecimientos de 1848, seguidos de una nueva oleada de emigraciones, no fueron el resultado de la industrialización, que comenzó en Alemania después de 1850 y se desarrolló desde el periodo de la fundación del imperio hasta finales de la década de los 70. Los antiguos y nuevos terratenientes, que nutrían el conservadurismo prusiano, dominaron la vida política (Bismarck llegó a primer ministro en

---

[2] Reinhart Koselleck, «Staat und Gesellschaft in Preussen 1815-1848», en H. U. Wehler, *Moderne deutsche Sozialgeschichte*, Colonia, 1976, pág. 72.

1861), gracias a los privilegios que les otorgaba el sistema electoral de las tres clases, vigente de 1850 a 1916. Asociados con la burocracia y, ya para entonces, con la propia burguesía, crearon (a través de grupos como la Unión Aduanera Alemana de 1834) las condiciones precisas para una rápida acumulación de capital. Ello permitió a la clase burguesa, excluida durante mucho tiempo de la política y obligada por las circunstancias a buscar su identidad en el hecho cultural, ampliar su campo de actuación a las actividades económicas. El temor al avance del movimiento obrero durante el proceso de industrialización reforzó la coalición de «propiedad y cultura»: el aburguesamiento de la nobleza y la feudalización de la alta burguesía derribaron las antiguas barreras entre ambas clases. El imperio de Bismarck quedaba así configurado como una alianza estatal y civil contra el Cuarto Estado, toda vez que la burguesía, desde 1848, y ya segura de sí misma en el terreno de la cultura y de la economía, se avino a firmar la paz con el sistema y se identificó con un estado de carácter esencialmente militar y burocrático, basado en la vieja aristocracia. De hecho, desde la perspectiva de la historia social, el imperio alemán supuso una «confirmación de la derrota del Estado burgués»[3], acelerada además por el avance del movimiento obrero.

La revolución industrial alemana data de 1871 y el paso de la población rural y agrícola a otra de carácter urbano no se completó hasta finales de siglo. La integración de la clase trabajadora en la sociedad comenzó tras la revocación de las leyes socialistas en 1890. En cuanto a la propia burguesía, ya en 1914 presentaba un cuadro en extremo fragmentado, en función de intereses económicos, sociales o culturales: la burguesía basada en la propiedad, la burguesía cultural, la pequeña burguesía y una nueva clase ascendente de oficinistas y otros empleados. Todos ellos grupos sociales bien diferenciados.

Tal vez estas notas sobre historia social hayan conseguido ilustrar el carácter precario de la relación del Estado con la sociedad civil en Alemania, en contraste con los casos de Francia o Gran Bretaña. El Estado derrotado en 1918 y aniquilado en 1945 no era burgués, en la medida en que no estaba dominado por una auténtica clase burguesa; había sido una alianza para alcanzar una meta común, fundamentalmente económica, entre las tradiciones de un Estado preburgués y una

---

[3] Así, Wolfgang Zorn, «Wirtschafts-und sozialgeschichtliche Zusammenhägen der deutschen Reichsgründungszeit (1850-1879)», en Wehler, *Sozialgeschichte*, pág. 269.

burguesía, producto ella misma de ese Estado. Alianza consolidada, como hemos visto, por el peligro de revolución proletaria. Pero, la burguesía percibía el sistema más como una expresión de fuerza que como algo propio. Eran pocas las posibilidades de identificación con un Estado, que a los ojos de esta clase sólo se legitimaba por los logros económicos que le había permitido a partir de 1848; así se explica por qué la república de Weimar (el Estado de la derrota y de los problemas económicos) encontró tan escasos defensores. Fue imposible, en estas circunstancias, remontar el fallido intento de integrar estado nacional y democracia burguesa durante el siglo XIX. Las raíces sociales de los acontecimientos de 1933 se prolongan hacia muy atrás en el tiempo.

3. Los comentaristas de la cultura alemana

De entre los muchos escritores que tuvieron un papel en la cultura alemana y nos dejaron sus comentarios, citamos aquí unos cuantos que nos parecen representativos de las distintas fases del periodo.

En 1835, Heinrich Heine publicó un ensayo escrito para lectores franceses, titulado «Sobre la historia de la religión y de la filosofía en Alemania» («Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland»). En esta obra se llamaba la atención de los franceses, orgullosos de su pasado revolucionario (en especial después de la revolución de julio de 1830), sobre el hecho de que en la Alemania políticamente débil, dividida y sojuzgada por Napoleón, había tenido lugar, al mismo tiempo, otra revolución cuyo radicalismo nadie sospechaba. Se refería a la revolución filosófica:

> Se ha dicho que los espíritus de las tinieblas retroceden frente a la espada del exterminador, ¡cuán alarmados han de estar, entonces, ante la *Crítica de la razón pura*, de Kant!. Este libro es la espada que ha dado muerte al deísmo en Alemania. Francamente, en comparación con los alemanes, ustedes los franceses, resultan moderados y dóciles. Todo lo más, han sido capaces de matar a un rey que había perdido la cabeza antes de que lo decapitaran. Lo que les ha servido para tocar el tambor, gritar y patalear como nadie antes en el mundo. Pero, en verdad, la comparación con Enmanuel Kant es un honor excesivo para Maximiliano Robespierre[4]... Kant ha provocado una tormenta ... en los cielos,

[4] Heinrich Heine, *Sämtliche Werke*, vol. IX, Munich, Ed. H. Kaufmann, 1964, pág. 241.

ha pasado a cuchillo a toda la corte celestial, el Dios Supremo, desenmascarado, se ahoga ahora en su propia sangre[5].

El es el Robespierre de la revolución filosófica. Compara a Fichte con Napoleón, la filosofía de la naturaleza de Schelling con la reacción francesa y, finalmente, ensalza a Hegel como el culmen de la revolución filosófica, y añade:

> La filosofía alemana es un hecho tan importante que incumbe a la humanidad entera, y sólo a nuestros descendientes les compete aceptar o rechazar el que hallamos creado primero la filosofía, para después hacer nuestra revolución. En mi opinión, un pueblo metódico como el nuestro tiene que empezar por la Reforma, para seguir con la filosofía, y llegar a la revolución sólo cuando ha completado la etapa filosófica. El orden me parece racional, ya que las cabezas que han servido a la filosofía serán después útiles para las necesidades de la revolución, en tanto que las cabezas que han servido para la revolución son inútiles a la filosofía. Pero, no os amilanéis, republicanos de Alemania, que la revolución alemana no os hará débiles ni mansos, porque ha estado precedida por la *Crítica* de Kant, por el idealismo trascendental de Fichte y por la filosofía natural. Sus ideas han desarrollado fuerzas revolucionarias que sólo esperan el momento adecuado para propagar por el mundo el terror y la admiración... Y si entonces oís el estruendo ¡cuidáos, vecinos de Francia! y no os metáis en los asuntos alemanes, pues saldríais mal parados. No aticéis el fuego, ni intentéis apagarlo: os quemaríais los dedos. No toméis a broma mi advertencia, el aviso de un soñador que os previene contra Kant, los fichteanos y los filósofos de la naturaleza. No os riáis de este visionario que espera, para el reino de las apariencias, la misma revolución que ya ha tenido lugar en el reino del espíritu. El pensamiento precede a la acción como el rayo precede al trueno[6].

Marx interpretó, dentro del espíritu de su crítica de la ideología, esta inversión de los valores de la revolución política por otros de carácter filosófico, como un fenómeno compensatorio:

> De la misma forma que los pueblos antiguos vivieron su historia anterior como mitología, los alemanes hemos vivido nuestra historia bajo la forma de ideas, como filosofía. Somos filosóficamente contemporáneos del presente, pero no sus contemporáneos históricos. La filosofía alemana es la prolongación ideal de la historia alemana. Lo que en las naciones avanzadas es conflicto con las condiciones del estado moderno, en Alemania, donde esas condiciones no existen aún, toma la forma de un conflicto crítico con la reflexión filosófica de tales condiciones[7]...

---

[5] *Ibídem*, pág. 250.

[6] *Ibídem*, págs. 282 y ss.

[7] Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, en *Die Frühschriften*, Stuttgart, Ed. S. Landshut, 1953, pág. 213.

> En política, Alemania se ha limitado a pensar lo que otras naciones han hecho[8].

La idea de que el florecimiento de la literatura y de la filosofía en Alemania estaba directamente relacionado con el atraso político y social del país, era común a los escritos de la época. Heine y Marx (en otro sentido) la exponen de una manera particularmente eficaz.

En el segundo libro de la *Historia del materialismo y crítica de su significación en el presente (Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart)*, uno de los trabajos más influyentes del siglo XIX, Friedrich Albert Lange analiza, desde la perspectiva privilegiada de 1875, los hechos de 1830, e interpreta su propia época sobre el fondo de los cambios culturales anteriores:

> El desplome del idealismo alemán, que podemos situar hacia el año 1830, se convirtió poco a poco en una lucha abierta contra las autoridades estatales y la Iglesia, donde el materialismo filosófico jugaba sólo un papel secundario, en tanto que el resto de la sociedad se inclinaba hacia una concepción materialista. Si tomamos la poesía alemana hacia finales de 1830, veremos que hay en ella pocas alusiones al mundo real. A partir de ese momento, sin embargo, el mundo clásico y aun el romántico llegaron a su fin; todo lo relacionado con el ideal acabó entonces: la floreciente Escuela Suaba era ya sólo un recuerdo, incluso Heine pasó de moda, aunque aún habría de ejercer una gran influencia en los nuevos tiempos. Los poetas famosos habían muerto, guardaban silencio o se refugiaban en la prosa; las obras al viejo estilo llevaban el sello de lo artificioso. Del mismo modo, se perdió el nexo entre la especulación y la poesía, tal y como la filosofía de la época refleja. Schelling, el apostol de la «producción» en la época, dejó de «producir». El genio y sus frutos desaparecieron, como arrastrados por una corriente. La «Idea» de Hegel, que había dominado toda una época, cristalizó en fórmulas estereotipadas; si su sistema sobrevivió en la nueva generación fue a cambio de sufrir inmensas transformaciones. Hasta el gusto por Schiller se perdió, como demuestra el éxito alcanzado por la cruel crítica de Börne.
>
> Gervinus, que había articulado el pensamiento de nuestra era poética, se retrajo, en la creencia de que había llegado para Alemania la hora de la *política*, y de que bajo la guía de un Lutero político, le aguardaba una nueva forma de vivir, olvidando que la regeneración que él buscaba necesita siempre del impulso idealista. Así comenzó el periodo realista y, con él, la primacía del *bienestar material* y del *comercio*. Es lógico que, incluso en el terreno de la política, todos los ojos se volvieran hacia la Francia «realista»; la clase de los propietarios, en especial, se miraba en la monarquía de julio y el constitucionalismo francés. Por primera vez

[8] *Ibidem*, pág. 216.

en Alemania, los hombres de negocios y los fundadores de empresas, los *Hansemann*, se convirtieron en portavoces de la opinión pública. Los *sindicatos* y otras asociaciones similares crecieron como hongos desde principios de los 30. En cuanto a la educación, en las ciudades más prósperas se levantaron *institutos politécnicos* y escuelas comerciales, desde las que se contemplaban con desconfianza los viejos *Gymnasien* y las universidades. Los gobiernos, unas veces en primera línea, otras a la zaga, acabaron por adoptar la misma posición. En la *educación física* se abandonaron las tendencias idealistas, para plantearla desde el punto de vista del *desarrollo de la salud*. La mayor actividad gubernamental se dio en el campo de los *transportes*, y la creación socio-política más importante fueron las *uniones aduaneras*. En los últimos años, el *ferrocarril* llegó a adquirir tal importancia que las ciudades competían entre sí por su construcción. Al mismo tiempo, el interés por las *ciencias naturales* arraigó finalmente en Alemania; entre todas la ciencias, destacó aquella que estaba más directamente relacionada con intereses prácticos: la *química*. La fundación del primer laboratorio universitario en Giessen, por obra de Liebig, conjuró la maldición del prejuicio científico; de Giesen salió un gran número de excelentes químicos, que obligó a otras universidades a seguir el ejemplo[9].

Lange establece aquí una clara conexión entre el «realismo» general de la época, del que forma parte el materialismo filosófico que él ataca, y lo que el viejo Toynbee, casi al mismo tiempo (1880), llamó la «revolución industrial». Lange ve en ello el principio del cambio radical en la cultura tradicional alemana y señala la importancia de éste para la estructura educativa y su función científica; asunto que sólo mucho más tarde se analizaría en profundidad.

Por último, en los años 1934 y 35, Helmuth Plessner, exiliado en Groningen, impartió un curso sobre «El destino del espíritu alemán y el final del periodo burgués» («Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche»), publicado en Zurich, en 1935, y reeditado en 1959, con un nuevo prefacio y bajo el título *La nación atrasada: sobre la seducción política del espíritu burgués*, donde intentaba desentrañar los orígenes de la ideología alemana del III Reich y las causas del éxito de su demagogia, en el marco de una «historia intelectual del nacionalismo alemán». El nuevo título del libro aludía a la tesis central, según la cual el problema de la identidad nacional de Alemania, determinado por causas históricas, originó en 1933 una ideología de protesta «racial» *(völkisch)* contraria al humanismo político de la Europa occidental.

---

[9] Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedentung in der Gegenwart*, Francfort, Ed. A. Schmidt, 1974, pág. 529 y ss.

> Lo que separa a Alemania del resto de los viejos pueblos occidentales, es que éstos fundaron sus estados nacionales durante los siglos XVI o XVII y, por esa razón, pueden volver la vista hacia una «edad de oro» que nosotros no tuvimos. Esta disfunción temporal ha impedido que se establezcan los nexos necesarios entre la Ilustración y la formación del estado nacional[10].

Por eso se llegó a:

> una decadencia que desvió las energías revolucionarias hacia el actual nacionalismo alemán ... Como nación que ha llegado tarde a la escena de la historia, el pueblo alemán, siguiendo modelos opuestos, se ha distanciado de las normas de la latinidad y de la urbanidad; ha elegido su propio camino, convencido de que lo espontáneo y lo original son prioritarios para su espíritu, y presume de ser un volcán que arroja extravagancia y desenfreno[11].

Sin los cimientos de la legitimidad democrática, el imperio alemán fue «un poder estatal, sin la idea de Estado». Más aún, desde la perspectiva de la historia de las ideas, el momento de la unificación nacional llegó en plena decadencia de los ideales del humanismo y la Ilustración, lo que facilitó, en la prehistoria de esa protesta «racial», la transformación del nacionalismo alemán en un ideología de simple autoafirmación de su existencia física, más tarde interpretada en clave racista. El Estado nacional, así entendido, se revela un «poder estatal que no necesita de la justificación humanista. La realidad de la raza (*Volk*) es entonces suficiente»[12]. En el mismo sentido Plessner interpreta la renuncia del Estado a la democracia y al ideal de legitimidad como una de las causas de la politización de la cultura alemana, para la que, además, no hubo ningún espacio en la esfera económica. La regresión de la cultura al estado de pura ideología fue la contestación al materialismo pragmático que dominaba la economía y el poder político; el resultado: una cultura individualista, de carácter romántico, que, inevitablemente, llevó a los intelectuales a «claudicar ante la política».

---

[10] Plessner, *Die verspätete Nation*, Francfort, 1974, pág. 12.
[11] *Ibidem*, pág. 14.
[12] Cfr. *ibidem*, pág. 40 y ss.

4. Universidad, cultura y ciencia

En los años que median entre 1831 y 1933 se desarrolló, básicamente en el ámbito de la Universidad, la ciencia en lengua alemana, que tuvo una indiscutible aceptación mundial. El sistema universitario alemán había creado las condiciones adecuadas para su progreso. Bajo el nombre de «universidad Humboldt», el sistema fue conocido e imitado en todo el mundo. Fue también la época de la *Bildung* o «cultura» en el sentido especial de la palabra alemana, y la de un renacimiento cultural de la burguesía que no destruiría la derrota de 1918. Por el contrario, en 1933, la cultura se vio conmocionada por el nuevo rumbo de los acontecimientos, con el recorte de la autonomía de las facultades y la remodelación de la Humboldt, para hacer de ella el santuario de la ideología del Estado nazi. Ludwig Curtius habla de la «destrucción del carácter de la universidad alemana por el nacionalsocialismo». A este propósito, la expulsión de los judíos y de otras muchas minorías impopulares afectó enormemente al potencial intelectual de la ciencia alemana y, por último, la actitud claudicante y culpable de las propias universidades, permitió a los nazis apoderarse de ellas, sin ofrecer una resistencia digna de mención. Todo ello no es más que uno de los muchos aspectos de la «capitulación» de la cultura alemana y de la burguesía ilustrada «frente a la política», o, lo que es igual, de los ideales humanistas ante el principio del poder nacional, en cuyas manos quedó abandonada la esfera de los asuntos públicos.

I. *La Universidad Humboldt*

La Universidad de Federico-Guillermo, fundada en Berlín en el año 1809, por un real decreto de Prusia, representó el modelo de las universidades alemanas a lo largo de los siglos XIX y XX, hasta las reformas de los años 60. El modelo recibió el nombre de «Universidad Humboldt» por haber sido el Consejero Privado y «Jefe del Departamento de Religión, Instrucción Pública y Salud», Wilhelm von Humboldt quien formuló y llevó a efecto la estructura y las tareas que la caracterizaron. Para hacerlo tuvo en cuenta, sintetizándolas, las ideas contenidas en los escritos programáticos de Schelling, Fichte, Schleiermacher, Steffen y otros autores. La Universidad de Berlín,

cuyo primer rector fue Fichte, no reformó una institución ya existente, fue en realidad una creación de nuevo cuño, sólo concebible en el clima de reformas que acompañó a la caída de Prusia en 1806-1807. Si tenemos en cuenta la renuncia de Humboldt al cargo en 1810 (por las restricciones impuestas a su labor tras la reforma del gabinete)[13] y la rápida recuperación del poder por las fuerzas de la Restauración prusiana, resulta evidente la brevedad del momento creativo que permitió la fundación de su Universidad.

Los principios básicos de la Humboldt fueron libertad académica y unidad de investigación y enseñanza. Para entender adecuadamente estos principios, que hoy en día parecen haber degenerado en frases sin contenido, no debemos perder de vista contra qué luchaba la Universidad. Su oponente más lejano en el tiempo era la Universidad gremial del Medioevo, profundamente desacreditada a los ojos de los ilustrados desde hacía cien años, y el más cercano, la propia concepción utilitaria de la época de la Ilustración y el absolutismo, que la consideraron sólo una institución útil para fines estatales y sociales; éste fue el espíritu que impulsó las fundaciones de aquellos tiempos, Halle (1694) y Göttingen (1733), pero también el que llevó a Napoleón, en 1806, a crear la Universidad imperial de Francia. El modelo napoleónico encontró, asimismo, muchos seguidores en Alemania, a los que Humboldt tuvo que enfrentarse, lo que demuestra hasta qué punto había caído en el descrédito la llamada libertad académica, tras la pérdida de la tradicional concepción de la Universidad como torre de marfil. La Universidad se consideraba una reliquia polvorienta, atrapada entre su compromiso con las abusivas corporaciones y su ineficacia pedagógica y científica y, desde luego, como un fraude deliberado de los privilegiados. No existen siquiera protestas expresas contra la clausura de las universidades durante las guerras napoleónicas. Los informes que los partidarios del método Humboldt nos han legado, insisten una y otra vez en la idea de que éste consiste en una feliz combinación de los modelos francés e inglés.

En Oxford y Cambridge, una élite aristocrática impartía la enseñanza, ajena a la investigación o a cualquier consideración de tipo práctico. En efecto, se trataba de universidades medievales, gobernadas por la Iglesia, con un estilo de vida (el de los «colleges») prácticamente monacal, que no reconocía el principio de libertad de enseñan-

[13] Cfr. la petición de descargo de Wilhelm von Humboldt, en *Werke* (5 vols.), vol. IV, Darmstadt, A.Flitner/K. Giel ediciones, 1964, pág. 247 y ss.

za. De la investigación, se ocupaba en Inglaterra la burguesía, mediante la financiación privada y las publicaciones, o bien lo hacían academias como la Royal Society.

Por el contrario, en Francia, las 22 universidades antiguas quedaron transformadas, desde 1806, en escuelas técnicas, dirigidas y controladas por una institución llamada «Universidad imperial»; no era «enseñanza de la ciencia, sino ilustración del Estado»[14], lo que se impartía en las aulas. La investigación salió de la Universidad para convertirse en cursos de capacitación, controlados por el Estado y reservados a las Academias. Ya a principios del siglo XVIII, Pedro el Grande había introducido en Rusia, a instancias de Leibniz, el modelo francés, que aún hoy caracteriza la visión de la Universidad en la Unión Soviética y, en general, en los países del Este. Que Leibniz lo aconsejara, evidencia lo poco que esperaban de la institución los intelectuales de la época. Un instrumento de dominación, una fábrica de funcionarios, un taller de mano de obra, eran la única justificación racional del viejo y polvoriento establecimiento, a los ojos de muchos contemporáneos y oponentes de Humboldt. El hecho de que ya en el siglo XVIII, al menos en las primeras fundaciones, se hubiera introducido el principio de libertad de enseñanza no se consideró importante. El propio Humboldt dudó en llamar «universidad» al «instituto de enseñanza» que había concebido, y con ello daba cierta razón a los tradicionalistas. La universidad Humboldt pretendía, por el contrario, establecer un compromiso en varios aspectos: libertad académica, sin olvidar la responsabilidad ante las demandas del Estado y de la sociedad, y preparación de profesiones vocacionales, junto a la búsqueda del conocimiento puro.

II. *La regulación institucional*

La enseñanza universitaria alemana es una «enseñanza burocratizada»[15], esto es, el Estado garantiza la disponibilidad que, según Aristóteles, basta para hacer posible el conocimiento covirtiendo a los ense-

---

[14] Hyppolite Tayne, citado en H. Schelsky, *Einsamkeit und Freiheit*, Düsseldorf, 1971, pág. 34.

[15] Las palabras son de Plessner en «Zur Soziologie der modernen Forschung und ihrer Organisation in der deutschen Universität» en *Diesseits der Utopie*, Francfort, 1974, pág. 133; cfr. también Arthur Schopenhauer, que ridiculiza la «filosofía

ñantes en burócratas; así, los enseñantes realizan sus tareas como funcionarios de una especie de «república de la enseñanza». «Libertad académica», en este contexto, significa el derecho a autogobernarse bajo la supervisión legal del Estado, algo así como cuidar del orden de la casa. Las facultades pueden disponer de sus plazas vacantes, con la limitación del derecho ministerial para efectuar nombramientos (especialmente, a través del método de propuestas de nombramiento y de la «habilitación», asociadas a la concesión de la *venia legendi* o permiso para impartir clases, que hace posible el sistema de *Privatdozenten* o profesores independientes de la administración del Estado). Significa también la separación de los exámenes realizados por el Estado de aquéllos que efectúan las academias, la libertad de enseñanza para los profesores y *Dozenten* y el libre acceso para los estudiantes, con el único límite formal del *Abitur* o certificado escolar. La «unidad de investigación y enseñanza» queda asegurada por el principio que obliga a los profesores universitarios a ejercer algún tipo de investigación, por la libertad de los alumnos para escoger asignaturas (en contraste con lo establecido en los *Gymnasien*), por el desarrollo de seminarios (la «cantera» de la erudición), y a través de los estrechos lazos que existen entre las universidades y las academias para adultos y los institutos de investigación, que han nacido dentro de la propia estructura universitaria.

En 1919, Max Weber comentaba que la estructura de la vieja universidad se había convertido «dentro y fuera de ella... en un mito»[16]. La imagen del universitario dedicado a enseñar e investigar volvía a ser una meta entre los burgueses, pero los centros de investigación, especialmente en los campos de la medicina y las ciencias naturales, se habían desplazado a otras instituciones, que tomaron la forma de empresas «capitalistas del Estado». Este ordenamiento casi industrial de la investigación abrió «un gran abismo entre los gestores de la gran empresa capitalista estatal y el profesor común a la vieja usanza»[17]. Weber reconoce que la industrialización había conmocionado las universidades y el conocimiento, afectando al tipo tradicional de profesor y a las propias instituciones, como se vió con motivo de la fundación de la Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft (hoy Max-Planck-Gesellschaft), en 1909,

---

de los profesores de filosofía» en «Über die Universitätas-Philosophie», *Parerga und Paralipomena*, Leipzig, vol. I, parte 3.

[16] Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, en *Gesammelte Schriften zur Wissenschaftslehre* (GSW), Tübingen, 1973, pág. 585.

[17] *Ibidem.*

donde, pese a todo, se mantuvo la unidad de enseñanza e investigación dentro de los presupuestos de la estructura Humboldt.

Tanto la industria y la economía, como la Administración y las instituciones científicas, se esforzaban por atajar el siempre creciente déficit en materia de investigación con medios institucionales. Con la misma intención se fundaron las Escuelas Superiores Técnicas, que impartieron una enseñanza técnica, de base investigadora, dentro de los esquemas académicos tradicionales, aunque hasta la época de Weimar no alcanzarían estas escuelas rango de universidades. El hecho de que la investigación saliera del ámbito universitario, mientras éste continuaba limitado a las tareas de enseñanza y formación profesional, confirma el diagnóstico de Weber, incluso en nuestros días.

III. *¿Qué significa «unidad de enseñanza e investigación»?*

Para responder es necesario remontarse a la función de la enseñanza en la Universidad de la Edad Media y de la época del absolutismo. En ambos casos se trataba de transmitir un cuerpo estático de conocimientos, conservados en los «compendia» y en las obras de reconocidas autoridades. Lejos de representar un mérito, la creatividad se consideraba indeseable en el profesor. Incluso Kant, en Königsberg, tuvo que impartir sus lecciones basándose en los libros de texto de otros autores. Y ello porque, conforme a la mentalidad escolástica y racionalista sobre el conocimiento, la verdad es algo ya establecido y aceptado por todos; para adquirirla sólo hay que aprenderla. El tipo de conocimientos que se impartían en las facultades «mayores» confirma esta idea: teología, jurisprudencia y medicina, para salvaguardar la salud «eterna», «civil» y «corporal» del hombre. Kant llamó la atención, en un informe pesimista, sobre la dependencia que la enseñanza de las facultades de mayor prestigio tenían de la autoridad, y a partir de este hecho estableció el principio de división entre los tipos de facultades:

> Según el uso antiguo, están divididas en dos clases: tres facultades mayores y una menor. Es evidente que esta división y estos nombres no sirven a los intereses de los profesionales de la enseñanza, sino a los de la administración. Las clases altas sólo se ocupan de las facultades que interesan a la administración, en lo que atañe a los contenidos de la enseñanza o a su regulación. Únicamente en la facultad llamada menor priman los intereses académicos y sólo ella puede organizarse según sus criterios. Pero al gobierno le preocupa lo que puede ejercer una influen-

cia mayor y más duradera entre la población, por eso controla las facultades mayores. De ahí que se reserve el derecho a sancionar el tipo de enseñanza que imparten estas facultades, mientras que deja a la facultad menor organizarse según su propio criterio[18].

La facultad de filosofía, que personificaba la herencia de las *artes liberales*, justamente por tratarse de una institución «menor», gozaba de libertad:

> Debe existir una facultad que se identifique con la comunidad académica, que tenga la libertad de trabajar con independencia del Gobierno y de sus mandatos, y que, en defensa de los intereses de la enseñanza, se ocupe de la verdad y de la razón, pues si no existiera, la verdad, incluso para criticar al Gobierno, nunca vería la luz. Pero la verdad es libre por naturaleza y no acepta imposiciones que no sean las suyas (no es un *crede*, sino un *credo* libre)[19].

Por esa razón podía permitirse la independencia de la autoridad, un sincero interés por la verdad y la búsqueda de una ciencia racional, crítica y teórica. En la descripción de la facultad menor, no hay que buscar, tratándose de Kant, la más leve sombra de ironía. En cuanto a las facultades «mayores», dice:

> Los teólogos bíblicos (como miembros de una facultad mayor) no extraen su enseñanza de la razón, sino de la Biblia; los juristas no parten de la ley natural, sino de las leyes de sus propios países; el médico no enseña sus tratamientos basándose en la fisiología del cuerpo humano, sino a partir del manual de medicina. En cuanto que alguna de estas facultades se aventura a introducir elementos tomados de la razón ofende a la autoridad que la regula y se introduce en el dominio de lo filosófico, extrae el atractivo de las plumas prestadas y se relaciona con ellas en el plano de la igualdad y de la libertad. Por eso, hay que evitar que las facultades mayores se confundan con las menores, manteniéndolas a distancia, y tratar de que la libre sofistería de la facultad menor no dañe sus estatutos[20].

En todo caso, dentro de la Universidad Humboldt, la facultad de filosofía ocupaba un puesto preeminente. Las consecuencias para la institución confirman la idea kantiana de que todo lo que se presentaba en las facultades «mayores» con la pretensión de ciencia, se había de

---

[18] Enmanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, 1978, A 6.
[19] *Ibidem*, A 8 y s.
[20] *Ibidem*, A 15 y s.

justificar primero en los principios de las facultades «menores». La facultad de filosofía abarcaba, además de teología, jurisprudencia y medicina, todas las disciplinas *teóricas*, sin olvidar las ciencias naturales[21]. Las incluía en su calidad de disciplinas *racionales* —en el sentido kantiano, esto es, contrario a «positivas»—, que ofrecían no pocas referencias de «igualdad y libertad». Visto así, el principio de ciencia racional coincide con el de ciencia crítica, pues esta última consiste, precisamente, en un conocimiento reflexivo, asistido por sus propias razones científicas y por su actividad autónoma. En lo que respecta a la enseñanza, una tal concepción descarta cualquier forma de comunicación autoritaria del conocimiento.

Según Humboldt nada justifica el autoritarismo en la ciencia, ya que «la organización interna de los grandes institutos científicos se basa en mantener el principio de que el conocimiento científico ha de tratarse como un saber incompleto, que nunca será enteramente conocido, y al que, como tal, deberemos perseguir sin descanso»[22]. La Universidad «tratará la ciencia como un problema aún no resuelto, razón por la que nunca podrá dejar de investigar»[23], donde «investigar» significa, sencillamente, la búsqueda de la verdad y la adquisición del saber por sí mismo. Según Humboldt, este principio compromete también a la enseñanza, en cuanto que las conexiones con las autoridades exteriores y la intención de fijar un cuerpo final de conocimiento deben ser serias. Lo que hay que enseñar es el proceso de investigación en sí, no «la verdad»: he aquí lo que quiere decir la «unidad de enseñanza e investigación». En este sentido todos los miembros de la Universidad son investigadores —la finalidad, tanto de los profesores como de los estudiantes «es la ciencia»— y la Universidad de Humboldt los concibe unidos y empeñados en esa actividad.

Más tarde, la palabra «investigación» adquirió un nuevo significado al identificarse con el proceso general de innovación científica y

---

[21] La separación de la facultad de ciencias naturales en Tübingen, en el año 1863, se tuvo entre los contemporáneos por un hecho decisivo. En la nueva Reichsuniversität de Estrasburgo (1872), hubo una facultad de ciencias naturales desde el principio. Hasta mediados de siglo, su independencia fue la normal en la universidad alemana. En Suiza y Austria, existen todavía hoy facultades de filosofía y ciencias naturales, junto a otras de filosofía e historia. Cfr. F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus*, pág. 592 y ss. y 728 y ss.

[22] Humboldt, *Werke*, vol. IV, pág. 257.

[23] *Ibídem*, pág. 256.

técnica. Ello le dio un sentido objetivo y despersonalizado, ajeno al investigador como sujeto, que «servía a la investigación» como a cualquier otro «fin objetivo». La diferencia entre la concepción de Humboldt y la actual, a este propósito, es fácil de apreciar: en nuestra época la idea de la «unidad de enseñanza e investigación» se ha desechado por anticuada.

IV. *De la «cultura a través de la ciencia» a la «ciencia como vocación»*

La idea que Humboldt tenía de la ciencia y de la Universidad forma parte de un concepto más amplio sobre la cultura en general, que apunta también un programa político en este terreno:

> Cuando no se busca la ciencia de la manera adecuada o se piensa que no necesita de los caminos del espíritu, sino que es el producto de una acumulación extensiva, todo está irremisiblemente perdido para siempre. Con ello pierde la ciencia, que, con el tiempo, queda vacía como una cáscara, y pierde el Estado. Porque sólo la ciencia, que arraiga en nuestro interior, transforma el carácter; y al Estado, como a la humanidad, le interesa el conocimiento, porque tiene que ver con el carácter y con las acciones...[24].

A la Universidad se asignaba la misión de combinar la ciencia objetiva con la formación del sujeto, tanto en el ámbito intelectual como en el moral. Quiere esto decir que la formación general —a diferencia de la especialización— pretendía revelar las potencias de cada individuo, incluidas las de carácter moral. De ahí que, para Humboldt, el cultivo de la inteligencia supusiera una forma de moralización de los seres humanos; esperaba que el hecho de adquirir el hábito de la reflexión filosófica en pos de la verdad, se tradujera en un obrar con mayor corrección. Aunque Humboldt pensaba fundamentalmente en términos de individuo, no tenía una visión individualista de la cultura: principios como «aislamiento» y «libertad» eran más bien condiciones para la realización plena, a través del proceso de aprendizaje que él había ideado, de las exigencias de una comunidad científicamente formada.

> El Estado no debe tratar los *Gymnasien* o las universidades como si fueran escuelas especializadas, ni debe utilizar a las academias como co-

[24] *Ibidem*, pág. 258.

mités científicos o técnicos. En general, no debe pedirles nada que se relacione inmediata y directamente con el Estado; tiene que llegar al convencimiento de que todo lo que favorece la finalidad de la educación, favorece la finalidad del Estado, y de que es él mismo quien debe ocuparse de aplicar los conocimientos y los métodos que surgen del estudio[25].

Precisamente de las «inútiles» actividades de la ciencia se esperaban resultados útiles para la realización de las tareas políticas del Estado.

Humboldt abrigaba el ideal, ajustado a su personal visión científica y académica, de un espíritu indagador, capaz de alcanzar por su propia actividad el conocimiento elevado y la perfección moral; vista así, la cultura aparece como un proceso de desarrollo individual que implica en sí mismo un mundo veraz y ético. Resulta evidente el origen místico y teológico de una tal concepción; a este respecto Helmuth Plessner habla de la función seudorreligiosa asignada a la cultura en una sociedad protestante, ya secularizada, donde aquélla se habría convertido en una forma de redención de las limitaciones humanas[26]. En palabras de Friedrich Schlegel: «El hombre bueno se convirte en dios. Ser dios, ser humano, cultivarse, todo significa lo mismo»[27]. La reinterpretación de este proceso de formación personal, en términos de historia universal, ha conformado históricamente la imagen de la filosofía idealista, desde Lessing y Herder.

Max Weber ofrece, por el contrario, un cuadro distinto, en el que los nexos entre cultura y ciencia han desaparecido para dejar paso al profesionalismo de «la ciencia como vocación», como actividad de expertos, opuesta a «personalidad» y «experiencia», los nuevos ídolos adorados por doquier. «Se asocian ambas cosas, y es una idea muy en boga, pensar que la última integra y pertenece a la primera. Razón por la cual se da una angustiosa búsqueda de la experiencia — ya que es parte del método por el que una personalidad plasmará una vida acorde a su estado—, así, si no tiene éxito, uno al menos puede actuar como si le hubiera caído del cielo»[28]. Weber expone su visión de esta manera: «"La personalidad", en el reino de la ciencia, pertenece al

---

[25] *Ibídem*, pág. 191.

[26] Cfr. Plessner, *Die verspätete Nation*, pág. 65 y ss.

[27] Citado en K. Vondung, *Das wilhelminische Bildungsbürgertum*, Göttingen, 1976, pág. 34.

[28] Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, en *GSW*, pág. 591.

hombre entregado sólo y exclusivamente a lo que tiene entre manos»[29]. El concepto de personalidad, que una vez fue la base de la formación a través de la ciencia, ha sido reemplazado aquí por el principio de «objetividad» *(Sachlichkeit)*, y Weber descarta explícitamente la posibilidad de autorrealización personal a través de la ciencia. Al hacerlo, afirma que cultura y ciencia han seguido caminos distintos: la cultura, en su mayor parte, ha devenido ideología, en cuanto a la ciencia (que los «expertos», los partidarios de un conocimiento «profesionalizado», buscaran por lo que vale en sí misma), habrá que protegerla de las abusivas demandas de sentido y valores morales conectados a la idea de personalidad. Como se ve, Weber interpreta en términos de historia de la cultura el marco en que nació la exigencia de libertad de valores, que aquí hemos analizado desde el punto de vista de la filosofía de la cultura.

El sentido de la ciencia moderna se resuelve en la lógica de su propio progreso; es, sencillamente, un «segmento» del proceso de intelectualización de Occidente, de la «racionalización intelectual» de nuestro mundo, a través « de la ciencia y de la orientación científica del avance tecnológico». Forma parte del «desencanto» del mundo, reducida, como está, a simple facticidad, sin sentido inmanente o poder normativo. La ciencia de la facticidad no se contempla a sí misma desde ninguna instancia de sentido o valor, luego, no puede convertirse en un hecho cultural, en el sentido empleado por Humboldt. Las preguntas sobre el sentido o el valor sólo encuentran respuesta en el ámbito de los principios y posiciones morales de carácter individual; quiere ésto decir que la respuesta es personalizada, no científica. ¿Por qué perseguir, entonces, y precisamente en un mundo de gran anarquía de valores, una ciencia ajena al valor, en vez de buscar un nuevo «ídolo»? Weber responde acogiéndose a la «integridad intelectual» que, según él, hay que considerar un aspecto subjetivo del proceso de racionalización de Occidente, sin que ésto signifique base normativa alguna. Pese a sus elementos más decisivos, la ética de la «ciencia como vocación» de Weber también encuentra fundamento material en la filosofía de la cultura.

---

[29] *Ibídem.*

V. *Sobre el «fracaso» de la cultura, la ciencia y la Universidad en Alemania*

¿Cómo se explica la débil resistencia que, en general, opuso la cultura alemana al nacionalsocialismo? ¿Por qué se defendió el «espíritu alemán» con tan escasa convicción? Encontraremos la respuesta en la dirección indicada por Max Weber. La eliminación total de elementos culturales en el campo de la ciencia es sólo un aspecto de la historia de la cultura alemana a lo largo del siglo XIX, pero, aun así, tuvo una desproporcionada influencia en el conjunto del proceso, desde el momento en que, durante este periodo, se contemplaba a sí misma como una cultura científica. Paulatinamente, la cultura había ido incrementando su carácter formalista, privado e ideológico. Formalista, en cuanto signo de *status* social, de academicismo y, por eso mismo, de «utilitarismo burgués», asociado a expectativas de avance social y personal. Por privado, hay que entender su forzado alejamiento del dominio de lo público, y el consiguiente aislamiento en la esfera de la intimidad y de la estética —una tendencia mordazmente diagnosticada por Nietzsche en sus *Consideraciones intempestivas (Unzeitgemässe Betrachtungen)*[30]—, de forma que el abandono de la política se convirtió en conducta común de los cultos. Conviene no perder de vista al respecto, la peculiar situación de la burguesía alemana, su fracaso como clase, la imposibilidad, dentro de un estado preburgués «sin la idea de Estado», de escoger otro camino que no fuera el de una cultura apolítica como ésta, refugiada en la privacidad.

La nueva concepción de la ciencia moderna vació necesariamente de contenido y de orientación a una cultura que había sido científica, dentro de las condiciones específicas de la historia cultural alemana, sólo así se explica hasta qué punto resultó fácil de suplantar por una ideología de poder escasamente disimulada. Friedrich Paulsen señala este vacío en un trabajo significativo sobre la universidad alemana, en 1902:

> En la actualidad se oyen malos augurios para el progreso, y hay una hostilidad creciente por el interés de nuestras universidades por la ciencia durante los últimos tiempos. Se experimenta algo parecido a la desilusión, porque la investigación científica no parece haber dado los frutos que prometía, es decir, una interpretación comprensiva y absoluta-

[30] Cfr. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, primer ensayo.

mente segura del mundo, firmemente basada en conceptos necesarios, como la que la religión y la teología ofrecieron a otras generaciones. Durante el siglo XVIII la filosofía cumplió este cometido ¡con qué esperanza la contemplaron Voltaire y Frederick!, pero Hegel fue la última figura de su linaje. A partir de entonces, las nuevas generaciones han depositado su fe en la ciencia, desconfiando de la razón, y a la ciencia le han pedido un cuadro acabado del mundo. Pero la ciencia no lo ha conseguido, no ha podido ofrecer una interpretación del mundo global, capaz de satisfacer a la imaginación y al corazón. La ciencia se limita a producir fragmentos de conocimiento de una tolerable certeza (especialmente en el campo de las ciencias naturales) o a facilitar el fundamento de la tecnología, siempre cuestionable, y sujeto a nuevas valoraciones, como sucede en las ciencias históricas. Consecuentemente, desilusiona. La ciencia no apaga la sed de conocimiento, ni siquiera satisface el deseo de realización personal. Exige toda la energía a cambio de magros frutos. Entonces, el desencanto comienza a extenderse. La falta de fe en la ciencia es lo que une, precisamente, a los seguidores de Nietzsche, pues cuando se pierde la fe llega el tiempo de los charlatanes. Pero, incluso desde las filas de la ciencia nos llegan notas de resignación, véanse, por ejemplo, las conclusiones de Harnack en su *Historia de la Academia de Berlín (Geschichte der Berliner Akademie)* (I, 791, 977). ¿Se trata, como piensan algunos, de la bancarrota de la ciencia, de su abdicación ante la fe en la autoridad? ¿O, más bien, del natural deseo de conceptos, del largamente reprimido anhelo de filosofía, que aparecen de nuevo, pero aún no están seguros del camino y de las metas?[31].

Cuando política y cultura, «poder y espíritu», se separan, y la cultura llega a estar convenientemente despolitizada, no debe extrañar que incluso la parte más formada de la sociedad anhele un caudillo y se sienta estéticamente fascinada por el poder. Ludwig Curtius confirma este panorama en sus memorias. Al establecer la comparación con el carácter de las culturas británica y francesa y su función social, dice sobre la Universidad alemana:

> ... se asemeja a una gran presa, construida sobre enormes cimientos, en la que la mayor parte del agua se evapora en la superficie. Algo de esto es lo que ocurre en la Alemania de Guillermo II y en la República. Por doquier se encuentran profesionales de intachable honorabilidad, excelentes, industriosos, esmerados, ya sea entre los jueces, en la industria o en el comercio, desde los escalones más altos hasta los empleados de banca o los trabajadores industriales; pero, los hombres de carácter, espiritualmente cultivados, con una visión filosófica del mundo, escasean. Si pensamos en la cantidad de ciudadanos, sobre todo entre la po-

[31] F. Paulsen, *Die deutschen Universitäten und das Universitätsstudium*, Berlín, 1902, pág. 109.

blación protestante del Imperio, que ya no viven influidos por la religión, pero que no han encontrado una nueva espiritualidad en las universidades, podremos entender el vacío que ha venido a llenar el nacionalsocialismo, con sus fáciles teorías sobre la raza y su exaltación de lo nacional. En favor de las facultades de filosofía de la universidad alemana podemos aducir que una gran parte de sus miembros se resistió a esta terrible desintegración del espíritu alemán. Pero, ninguna de esas universidades constituía una entidad espiritual (por no hablar de todas en conjunto), de modo que los estudiantes, en su individualidad, se encontraron completamente indefensos. Por otra parte, no existían auténticos lazos entre la universidad y la nación, ni a través de la tradición, ni a través de la gratitud personal de los individuos, ni por algún tipo de relación espiritual auténtica. Así, la universidad se limitó a contemplar su propia destrucción, sin apenas entender lo que estaba ocurriendo. Hubo, además, muchas universidades, donde los intereses no espirituales de los profesores no se vieron perturbados, y apenas notaron cambio alguno con la llegada del nacionalsocialismo[32].

En otro lugar, Curtius afirma: «Las universidades alemanas adquirieron prestigio en la formación de los estudiantes, pero fracasaron en el intento de educar espiritualmente a la nación»[33].

Por último, Hermann Heimpel, en su famosa conferencia de 1954 «Deberes y metas de la Universidad» («Schuld und Aufgabe der Universität»), localiza la responsabilidad de este fracaso en la identificación de la ciencia con la cultura en general, y con ello pretende contestar a Ortega y Gasset, que achacaba a Humboldt la total responsabilidad. Según Heimpel, la investigación universitaria, debido al proceso de especialización y profesionalización que necesariamente la acompaña, ha destruido de forma sistemática la cultura entendida como conciencia espiritual de una época, o, lo que es igual, autoconocimiento de las fuerzas que la han determinado[34]. Como Max Weber, dirige sus críticas no hacia la estrecha relación entre investigación y enseñanza, sino al binomio investigación-cultura, como problema fundamental de la Universidad Humboldt, a partir del cambio que sufrió el concepto de «investigación», desde los días del fundador. Heimpel lo confirma, indirectamente, cuando trata de justificar la investigación: no era *ésta* el problema, sino las relaciones entre cultura y ciencia, que, desde Hegel, eran una cuestión pendiente. Habría que añadir, quizás, que una cien-

---

[32] Ludwig Curtius, *Deutscher und antiker Geist*, Stuttgart, 1950, pág. 335 y s.
[33] *Ibidem*, pág. 332
[34] Cfr. H. Heimpel, *Schuld und Aufgabe der Universität*, Göttingen, 1954.

cia y unas instituciones científicas ajenas al hecho cultural tienden a abandonar la cultura a su propia suerte, particularmente en lo que concierne a la cultura política, si el apoliticismo se muestra como el precio a pagar para salvaguardar la libertad de la ciencia.

2. La Historia

La conciencia del siglo XIX logró emanciparse del idealismo, apelando a los conceptos de ciencia e historia. Para ello, fue imprescindible cambiar el significado de ambos conceptos, que adquirieron un sentido opuesto al que tenían, por ejemplo, en Hegel. El cambio se podría expresar a través de esto lemas: «ciencia, *en lugar de* sistema filosófico» y «ciencia histórica, *en lugar de* filosofía de la historia». El propio Hegel había tenido que enfrentarse a estas oposiciones, para él absurdas, y abordar más de una polémica al respecto. Para Hegel, toda ciencia había de ser sistemática, como lo atestiguaba el hecho de que el propio idealismo alemán no hubiera sido el primero en considerar la filosofía condición fundamental del carácter científico del conocimiento. Aunque durante su vida se había producido un cambio trascendental, que le llevó al primer enfrentamiento con la filosofía de la historia, en favor de la verificación científica de la historia «real», en Alemania la oposición abierta al idealismo fue tardía. La ciencia histórica (en el sentido moderno) encabezó la batalla contra el idealismo, al tiempo que llevaba a cabo una revisión implícita del concepto de ciencia predominante hasta ese momento, a la que sólo mucho más tarde se añadirían filósofos y teóricos. Hasta bien entrada la década de los 60 los profesionales de la filosofía continuaron dedicados exclusivamente a su disciplina, en el marco de un idealismo tardío. Una tal ausencia de interés por la historia contemporánea hace imposible reducir el análisis de los conceptos «ciencia» e «historia» a las consideraciones de la mayoría de los filosófos de la época, en sentido estricto; en realidad, todo lo que contribuía a cambiar el pensamiento llegaba desde las nuevas concepciones de ciencia e historia, que defendían, precisamente, los escritores más críticos con la filosofía.

La nueva ciencia histórica posterior a Hegel, no sólo abanderó la oposición científica al idealismo, se constituyó además en la primera fuerza cultural, al asumir el papel tradicionalmente reservado a la filosofía[1]. La cultura histórica y la conciencia histórica, basadas en la aproximación científica a los hechos, devinieron, en los albores de la edad de la ciencia, las formas más elevadas de conciencia o cultura.

Cuando un autor como Droysen escribe: «La historia es el medio en el que la humanidad se desarrolla y toma conciencia de sí misma. Las distintas épocas históricas equivalen a otros tantos estados de autocomprensión y de comprensión del mundo y de Dios ... Es la noción de sí misma de la humanidad, su autoconocimiento»[2], está exponiendo sencillamente una variación más del tema más tratado en su tiempo. Y así habría de ser, hasta que, muchos años más tarde, en el clima creado por el materialismo y el nuevo realismo cultural de los años 50 y 60, la historia perdiera su puesto dirigente dentro de la cultura. La «cultura a través de la ciencia», en los tiempos de Humboldt, Ranke y Droysen, quería decir cultura a través de la historia científica. Tendría que llegar Nietzsche, con la segunda de sus *Consideraciones Intempestivas* de 1876, después de que el escepticismo de Schopenhauer se hubiera mantenido en el olvido durante décadas, para sacar a la luz toda la problemática que presenta una concepción de este tipo.

Se trata, además, de un sorprendente ejemplo de cambio concep-

---

[1] La llegada al poder de Prusia de Federico Guillermo IV, en 1840, se consideró una revolución en materia de política cultural; las simpatías oficiales se habían trasladado de los hegelianos a la Escuela Histórica. En 1840, el rey, para acabar con la «mala simiente del hegelianismo» llamaba a Schelling a Berlín. También fue convocado a Berlín, en el mismo año, el conservador abogado constitucional (y alumno de Schelling) Friedrich Julius Stahl (1801-41) para que realizara un estudio sobre el influjo de la filosofía hegeliana en el derecho. A partir de ese momento, el historicismo y el teísmo especulativo dominaron el clima filosófico de Prusia. Una vez más se pone en evidencia lo absurdo de considerar a Hegel el «filósofo de la Restauración». Los memorandos de Leopold von Ranke demuestran la importancia que el poder concedía a los historiadores, el propio Federico Guillermo IV los utilizó para su asesoramiento de 1848 a 1851. El rey Maximiliano II de Baviera invitó a Ranke, en 1854, para que impartiera clases privadas «sobre momentos de la historia reciente», con la intención de extraer de ellas provecho político. La ciencia de la historia tomó el puesto que antes había sustentado la filosofía política. Por la misma época Droysen afirmaba sin ambages: «el estudio de la historia es la base de la formación política. Un hombre de estado es un historiador práctico» (Johann Gustav Droysen, *Grundriss der Historik (GdH)*, § 93, pág. 365, Darmstadt, 1974, Ed. R. Hübner).

[2] Droysen, *GdH*, §§ 83 y 86, págs. 357 y ss.

tual: mientras que para Kant una persona formada en el conocimiento histórico estaba condenada a permanecer en los aledaños de la cultura genuina, durante el siglo XIX y tras el cambio operado en la significación de lo «histórico», se consideró genuinamente culto sólo al versado en esta materia. Ni siquiera Nietzsche rechazó totalmente la cultura histórica, se limitó a dudar de que historia y cultura fueran compatibles en una época científica. Pero sus dudas sobre las posibilidades científicas de la cultura histórica lo llevaron a poner en tela de juicio el carácter científico de la «historia» en su papel de fuerza directriz de la cultura.

Esta primacía de lo histórico recibe el nombre de historicismo. No estará de más que repasemos brevemente un fenómeno tan característico del ámbito aleman, para entender por qué la historia asumió el liderazgo en el periodo posterior a Hegel.

1. El historicismo

Aunque el término se remonta a los inicios del siglo XIX, no llegó a ser de uso general hasta principios de nuestro siglo. Como otros muchos «ismos» quiso ser, primero, una denuncia, nombrar algo en crisis, ya superado o definitivamente anticuado. Luego adoptó otros sentidos más neutros o, incluso, positivos. En el mejor de los casos, sirve para caracterizar aquella posición que hace de la historia un principio. Mucho antes de que fuera nombrado ya existía como oposición al pensamiento ahistórico y como intento de introducir la perspectiva histórica en todos los campos de la cultura. La expresión se hizo universal en el momento en que la idea perdía terreno; para conocer los porqués de esta pérdida repasaremos una breve tipología de los conceptos[3].

I. *«Historicismo»*

El término «historicismo» (historicismo$_1$) significa, en primer lugar, positivismo práctico de las ciencias del espíritu; y consiste en un acopio no selectivo de materiales y hechos, al margen de cualquier es-

[3] Lo que sigue es una versión condensada de los epígrafes correspondientes de mi ensayo *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Problem des Historismus*, Friburgo/Munich, 1974, págs. 19 y ss.

tratificación o consideración jerárquica de los mismos, que, no obstante, busca la objetividad científica. El término indica una forma peculiar de *práctica* científica meramente contemplativa, que se abstiene de consideraciones de tipo práctico; las cuestiones de relevancia y los problemas de práctica política se dejan a un lado, con la tranquilidad que se desprende de la propia lógica de una tal concepción. Visto así el «historicismo» parece una burla de lo mucho que debemos a los historiadores del siglo XIX —incluso a los peores de ellos— por la inmensa labor de recogida de materiales y fuentes que facilitan el acceso a los textos, por las recopilaciones y los manuales.

Por otra parte, «historicismo» hace también referencia a la justificación teórica de lo que hemos llamado historicismo$_1$, el término tiene aquí el sentido de *relativismo* histórico (historicismo$_2$), como posición filosófica que, invocando las condiciones históricas y la variabilidad natural de los fenómenos culturales, rechaza no ya la burda clasificación, sino cualquier pretensión de validez absoluta, sea ésta científica, normativa o estética. Con ello, el historicismo$_2$ nos sitúa ante la alternativa de ser bárbaros con convicciones o relativistas refinados. Por tanto, la cultura es la única vía de aproximación científica a la historia, que una época científica está en condiciones de ofrecer: una simple constatación de los hechos y conexiones históricas, para salvar el principio de objetividad. En realidad es el historicismo$_1$ lo que da un gran poder de convicción al historicismo$_2$ como postura filosófica, aunque este último sea la única base de legitimación de la propia práctica científica. Estamos, una vez más, ante el cambio que sufrió el concepto de ciencia posterior al idealismo, que, en este caso, implica también una visión de la historia como exposición no valorativa de los hechos. Consecuentemente, el historicismo$_2$ revela el dilema de la cultura a través de la ciencia en la época posidealista. Si las nociones de norma y valor ya no tienen justificación científica, tampoco podrá derivarse fuerza normativa alguna del objeto de la ciencia, ni podrá esperarse algún efecto moralizador sobre el sujeto que la practica. El relativismo, entonces, viene a ser la última palabra de una cultura que se considera a sí misma científica.

Pero lo que hemos llamado historicismo$_2$ demanda aún un significado positivo: es el historicismo en crisis que plantea un sentido más comprensivo del mundo, partiendo de la posición, ya indicada, que eleva la historia a principio general. En este sentido el historicismo (historicismo$_3$) consiste en observar, entender y explicar la totalidad de los fenómenos culturales desde su historicidad. Es una posición esen-

cialmente culturalista, opuesta al naturalismo[4], en la que el ámbito de la vida humana es producto de la acción del hombre, lo que no permite considerar la historia como mero desarrollo natural. Este tipo de historicismo (historicismo$_3$), surgió en Alemania hacia finales del siglo XIX contra la filosofía racionalista ilustrada y su pretensión de permanecer al margen de la historia[5]. Afirmamos el racionalismo filosófico, opuesto al «historicismo», cuando vemos lo humano esencialmente condicionado y determinado por los principios invariables de la razón, en un sentido normativo. La razón humana inalterable, elevada a categoría suprema, es el fundamento normativo de la crítica ilustrada de la cultura y de la tradición, o de propuestas revolucionarias como los derechos humanos y la emancipación. Contra ello, el historicismo sólo puede establecer lo que ocurrió en un tiempo determinado y los valores que la tradición ofrece. De ahí, el carácter fundamentalmente conservador, de hecho tradicionalista, del historicismo$_3$, y la importancia que tuvo para el pensamiento alemán hasta mucho después de su aparición en un marco histórico posrevolucionario.

Entre los exponentes principales de la corriente historicista se cuentan: la Escuela romántica, seguida por Hamann, Herder y Friedrich Schlegel, entre otros, los teóricos jurídicos de la Escuela histórica (especialmente von Savigny) y los teólogos de la Escuela de Tübingen[6]. El blanco de sus críticas en cualquier rama del saber (arte, teoría de la cultura, derecho o religión) fue el dogmatismo ahistórico; sus mayores enemigos: la estética de la Ilustración y la imagen uniforme y racionalista del hombre, la doctrina de los derechos naturales y la teología ortodoxa. Considerado desde la historia de la ciencia, supuso el principio del proceso de «historización» de aquellas disciplinas que

---

[4] Ernst Troeltsch hizó especial hincapié en ello, en sus grandes trabajos sobre el historicismo; cfr. E. Troeltsch, *Der Historicismus und seine Probleme, Gesammelte Schriften*, 3, Tübingen, 1923-64. A Droysen se deben las formulaciones clásicas sobre esta forma de culturalismo: «Lo que ilumina nuestro camino es sólo aquello que el espíritu y la mano del hombre han tocado y dado forma, la huella de lo humano» (*GdH*, § 7). «El campo de los métodos históricos es el universo del mundo moral» (§ 45). «El pulso vital del movimiento histórico es la libertad» (§ 75).

[5] Friedrich Meinecke lo describe detalladamente en *Die Entstehung des Historismus*, 2 vols., Munich/Berlín, 1936; Meinecke es el más alto representante de la valoración positiva del historicismo.

[6] La expresión «Escuela romántica» apareció por primera vez en Heinrich Heine, en su ensayo del mismo nombre de 1836 (en *Sämtliche Werke*, vol. IX, Munich, 1964).

más tarde se llamaron *«Geisteswissenschaften»* o «ciencias del espíritu»[7]. Las *Geisteswissenschaften* —expresión generalizada a partir de la obra de Wilhelm Dilthey— se caracterizaron por adoptar, en su fase temprana, una aproximación esencialmente histórica a lo que para Hegel era aún materia de la «filosofía del espíritu». La nueva interpretación psicológica y la consideración antropológica de la historia, la historia del derecho y de la ciencia, y las historias del arte, de la religión y de la filosofía, desplazaron a la antigua teoría filosófica, conceptualmente basada en el objeto, el sujeto y el espíritu absoluto. Friedrich Meinecke celebró este imperio de lo histórico (historicismo$_3$) como un logro específicamente alemán, digno de situarse junto al naturalismo de la Ilustración europea occidental. Meinecke tiene razón al afirmar que todas y cada una de las tendencias importantes de la primera mitad del siglo XIX participaron de una u otra manera en este logro, y ello pese a sus actitudes críticas, tanto frente al romanticismo y al nuevo historicismo emergente, como contra Hegel, los jóvenes hegelianos y Marx.

El abuso indudable y generalizado del término «historicismo» se explica porque los fenómenos que hemos indicado como historicismo$_1$ e historicismo$_2$, son, en realidad, formas decadentes o degradadas del historicismo$_3$, aunque sin duda son también sus consecuencias lógicas y concretas.

II. *Ilustración historicista y conciencia histórica*

El proceso visto hasta aquí está asociado al historicismo de la Ilustración[8]. Tanto es así que Ilustración e historicismo$_3$ no son sencillamente contrarios: el pensamiento histórico y culturalista estuvo siempre presente en la filosofía ilustrada a lo largo del siglo XVIII. En efecto, la polémica contra el naturalismo y contra el racionalismo ahistórico comenzó en esa época[9], aunque sólo más tarde (con la situación alemana que hemos delineado como fondo) se haría más profunda la dife-

---

[7] Sobre la historia del término, ver J. Ritter (ed.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* vol. III, col. 211 y ss.

[8] *Vid.* H. Schnädelbach, «Über historistische Aufklärung», *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 4, 2, 1979.

[9] Desde *Historia y conciencia de clase* de Luckács, (*Geschichte und Klassenbewusstsein*), Berlín, 1925, la tesis que opone la Ilustración al historicismo se ha convertido en un lugar común para la interpretación neomarxista del siglo XIX. Para un opinión contraria, *vid.* cfr. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, 1932.

rencia entre ambas posturas. Pero, incluso entonces, el historicismo constituyó una corriente ilustrada, en tanto que se sirvió de argumentos ilustrados contra las posiciones ahistóricas que amenazaban a la Ilustración en su propio seno; al hacerlo así, el historicismo ejerció una crítica ilustrada contra determinadas formas de Ilustración, sin llegar a convertirse en un movimiento en contra de ésta. El mayor logro del historicismo fue afirmar la historicidad del hombre y de la historia, adelantando la concepción moderna y liberando a la ciencia histórica de ciertos modelos de desarrollo aplicados a su estudio, que se revelaron rotundamente ahistóricos. Supuso, además, el fin de la idea que veía en lo histórico una mera ejemplificación de los rasgos generales del ser o de leyes tales como el «eterno retorno», el progreso o la decadencia, para afirmarse en los principios de individualidad histórica y desarrollo individual. La historia ya no pudo ser una ciencia regida por leyes concretas o esencias. Pero el aspecto específicamente ilustrado del historicismo reside en la historización del hombre, el núcleo mismo de la filosofía ilustrada. En virtud de esto, la naturaleza humana —antes tratada como ahistórica y anticultural— y la razón, que confiere al hombre su calidad de tal, fueron también interpretadas en clave histórica, y entraron a formar parte del propio proceso histórico.

Los argumentos que se utilizaron, lo hemos dicho, fueron exquisitamente ilustrados, así, por ejemplo, la afirmación de que sólo aquello cuyo origen nos es completamente desconocido se puede considerar fuera de la historia[10]. Con la historicidad de la historia, quedaba descartado el modelo suprahistórico, que garantiza *a priori* la racionalidad o, simplemente, la inteligibilidad de un proceso histórico. En cuanto a la historización del hombre, supuso, de hecho, el reducir la razón a historia: el hombre se convirtió en un tema histórico y la reflexión filosófica sistemática fue insuficiente para determinar su naturaleza. Vemos, pues, cómo las ciencias del espíritu dieron sus primeros pasos de la mano de la filosofía y de la historia. Hasta mucho más tarde no se reorganizarían como disciplinas empíricas sobre el modelo de las ciencias naturales.

El historicismo ilustrado produjo una conciencia histórica por partida doble: una conciencia históricamente formada que, a su vez, se

---

[10] Se trata del argumento central de Savigny contra las teorías de la ley natural. Las referencias a los orígenes históricos forman parte del repertorio común de la crítica ilustrada. Savigny usa aquí la referencia sólo contra una de las bases del movimiento burgués ilustrado.

comprende a sí misma como algo histórico. Esta estructura reflexiva, por otro lado, es común a la conciencia ilustrada en general, por eso hablamos de Ilustración cuando el conocimiento del mundo implica también un conocerse a sí mismo del propio conocimiento. Conciencia de lo histórico y conciencia de sí mismo como algo histórico, que se localiza en el proceso de la historia, y que ya no puede considerarse mensurable en los términos de nuestras condiciones normales para interpretar y comprender. Ello supone, como no podía ser de otro modo, conciencia de la propia finitud y limitada autonomía frente a la fuerza superior de la totalidad histórica, y explica el carácter del pensamiento historicista —escéptico, inclinado al relativismo e, incluso, frecuentemente resignado—, que el gusto de la Ilustración tradicional considera debilidad intelectual o derrotismo práctico.

III. *Las dos etapas del historicismo*

¿Por qué la reducción de la razón a historia no pareció, por lo general y de forma inmediata, una victoria del relativismo y una pérdida de todos los puntos de referencia normativos? La respuesta es que la historia asumió el nuevo fundamento normativo, tanto para la acción como para el pensamiento, es decir, se vio obligada a aportar lo que ya nadie esperaba de la razón. La Escuela histórica, por ejemplo, no se limitó a describir las conexiones en la historia del derecho, sino que quiso también descubrir leyes correctas, apropiadas y necesarias para enfrentarse al Código napoleónico y a su fundamento racionalista en el marco de la teoría de los derechos naturales. De ahí que el conocimiento histórico, formulado en términos científicos llegara a ser la norma adecuada para juzgar la corrección de las leyes, sustituyendo a la «Razón» absoluta, definitivamente desenmascarada, como una forma de abstracción ahistórica, propiciada por la ignorancia de los propagandistas de la Revolución[11]. En cuanto al derecho natural, dentro de la misma consideración, sólo un total desconocimiento de su historia permitiría pensar que había algo de natural o, incluso, de racional en la materia. Fue también el nuevo papel normativo conferido a la historia, lo que impidió que se sintiera, en toda su radicalidad, la transición de la filosofía práctica y política a la historia científica y a la sociología

[11] Se trata de un argumento de Edmund Burke contra las ideologías de la Revolución francesa, constantemente repetido en Alemania.

históricamente orientada[12], o el paso de la estética a las historias del arte, la literatura y la música, y, desde luego, la sustitución de la filosofía por la historia de la filosofía. Prácticamente todas las tendencias intelectuales de la época se vieron implicadas; la creencia en la fuerza normativa de la historia fue una premisa, tanto para la Escuela histórica como para el naciente marxismo. Cuando Droysen escribe: «Ética e historia están interrelacionadas. La historia revela la génesis de los "postulados de la razon pura", que la propia "razón pura" no supo descubrir»[13], está formulando una proposición fundamental de la filosofía de la historia, implícitamente aceptada por la Escuela, y, al mismo tiempo, su compromiso moral y político. El socialismo de Marx y Engels se basó en la pretension de ser esencialmente «científico» en sus métodos; ambos encontraron fórmulas que, siempre referidas a la historia, hacían superflua cualquier consideración ética.

> Las proposiciones teóricas de los comunistas no consisten en alguna idea o principio inventados o descubiertos por éste u otro reformador del mundo. Son, sencillamente, expresiones de la lucha de clases existente, de un movimiento histórico que se desarrolla ante nuestros ojos ... Nuestro objeto no es este o aquel proletario, ni siquiera el proletariado en su conjunto, sino la realidad, que nos obliga a actuar de acuerdo con ella[14].

En la medida en que, incluso hoy, y tal como ha mantenido Kautsky, el marxismo sigue considerando innecesaria la ética normativa, y cree poder reemplazarla por, o al menos fundarla en, una teoría social, se revela una forma cristalizada de la primera fase del historicismo, en la que ya hubo un intento de oposición a los revisionistas, mediante la restauración de los principios de la Ilustración historicista.

Y el hecho de que los revisionistas de la Segunda Internacional acusaran la falta de una ética en la estructura de la visión marxista del

---

[12] En Alemania, la sociología no se desarrolló únicamente a partir de los modelos de Comte y Spencer, que permanecían apegados a la crítica, sino —como demuestran los ejemplos de Max Weber y Georg Simmel— partiendo de una orientación fundamentalmente histórica y filosófica; en particular, la tendencia estrictamente culturalista y la concepción de la sociología como ciencia del espíritu, que se vio obligada a usar el procedimiento del *Verstehen* dominante durante un largo periodo de tiempo, hasta que, gradualmente, se acercó a la concepción anglosajona de la indagación empírica.

[13] Droysen *GdH*, § 82, pág. 357.

[14] Marx/Engels, *Das Kommunistische Manifest*, en S. Landshut (ed.) *Die Frühschriften*, Stuttgart, 1953, pág. 539.

mundo, y se dispusieran a llenar el vacío volviendo a Kant, indica hasta qué punto fueron conscientes del relativismo histórico que caracteriza la segunda fase del historicismo. Es decir, de la imposibilidad de asociar cualquier forma normativa al mandato de objetividad (único principio insoslayable en el seno de una cultura científica).

Max Weber lo formuló en el curso de una polémica sobre los juicios de valor en las ciencias sociales, dentro de su célebre exigencia de «libertad de valores». La «honestidad intelectual», tal como él la entiende, requiere la aceptación de una historia que se sirve de medios científicos y no implica directrices de sentido o acción, que supondrían una forma de proyección o de *petitio principii*, y estarían encubriendo, por tanto, bien una actitud deshonesta, bien un despliegue inconsciente de ideas subjetivas disfrazadas de ciencia. Pese a que esta convicción fue el fundamento del positivismo en la ciencias del espíritu (historicismo$_1$), es difícil negar que supuso un gran avance de la Ilustración, si entendemos por «Ilustración» la pérdida de la ingenuidad. En cuanto que relativismo histórico, el historicismo$_2$ es un producto de aquella Ilustración historicista que Nietzsche describió como nihilismo (capítulo 6, 1.III). Todos los valores objetivos que habían llevado a creer en la cultura histórica como guía última, se revelaron —y precisamente a través de la crítica histórica— como *nihil* o nada, meros proyectos de valoración subjetiva. Tal experiencia fue la base de la llorada «crisis del historicismo», que produjo un fuerte conflicto en la identidad de la conciencia histórica. Así, la segunda fase del historicismo se caracterizó por un acelerado y constante abandono de la historia y por el debilitamiento de su liderazgo cultural, que filósofos e historiadores no han cesado de lamentar desde entonces. También, desde este punto de vista, entró el historicismo en crisis.

2. «... ANTE TODO, NO PRETENDEMOS UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA»

Con esta expresión Jacob Burckhardt[15] habla por boca de toda una época, en la que la historia ha arrebatado el puesto a la filosofía, se interpreta a sí misma como *ciencia* de la historia y excluye a la filosofía histórica. La oposición poshegeliana «filosofía»-«ciencia» se aplicó

[15] Jacob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (ed. R. Marx), Stuttgart, 1955, pág. 4.

también al conocimiento histórico. Sin embargo, el continuo contraste con la filosofía de la historia (lo que casi siempre significó contraste con el método de Hegel), no impidió que la nueva concepción de la historia desarrollara en su interior una filosofía «implícita», más aún, la presupuso, si entendemos por «filosofía» la forma material previa en que una disciplina entiende su propio objeto de estudio, y el conjunto de normas metodológicas y prácticas que la relacionan con ese objeto. Esta filosofía implícita de la historia, esencialmente caracterizada por el concepto de historia y de ciencia que adoptó la Escuela histórica, ejerció una notable influencia en la conciencia histórica alemana, de la que aún se resienten muchas de las obras y controversias históricas del presente. No se trató simplemente del pronunciamiento de los profesores de filosofía sobre el sujeto de la «filosofía de la historia», sino más bien de una auténtica filosofía de la conciencia histórica y de la base misma de su cultura. Ciertamente, la «crisis del historicismo» hizo que la filosofía académica recuperara su antiguo crédito, pero no olvidemos que, paralelamente, el concepto de filosofía había adquirido un sentido completamente distinto al que había tenido para Hegel.

Sorprende ver lo poco que en el fondo se despegó la filosofía implícita de la Escuela histórica de la postura de Hegel, a pesar de sus esfuerzos por alejarse de ella. Aunque no podemos extendernos aquí en la comparación, deberá quedar claro que la filosofía de la historia no es más que una forma de idealismo histórico, distinta del idealismo absoluto sólo en cuanto que considera imposible, metodológicamente y en función de la naturaleza del caso, la pretensión hegeliana de alcanzar una síntesis absoluta de lo histórico y lo sistemático. Para demostrarlo, veremos en primer lugar cuál era, en concreto, el tipo de «filosofía de la historia» que se excluía del estudio de la historia.

I. *La crítica de la filosofía de la historia*

En las lecciones «Sobre el estudio de la historia» que Jacob Burckhardt impartió en Basilea, desde 1868, publicadas tras su muerte bajo el título de *Consideraciones sobre historia universal (Weltgeschichtliche Betrachtungen)* aparecen reunidos todos y cada uno de los argumentos contra Hegel que había mantenido la Escuela Histórica, a la que Burckhardt pertenecía por haber sido discípulo de Ranke. Para él, como para sus coetáneos, Hegel representa la filosofía de la historia en términos generales. En Burckhardt la tradición de la Escuela adopta una forma

muy peculiar, que transparenta el influjo de Schopenhauer, aunque la postura común contra Hegel no se ve afectada por ello. Burckhardt afirma:

> No queremos presentar una introducción al estudio de la historia en el sentido académico, sino dar sólo algunas indicaciones acerca del estudio de lo histórico en los diversos ámbitos del mundo espiritual. Renunciamos, además, a lo sistemático; no pretendemos tener «ideas histórico-universales», sino que nos conformamos con observar; realizamos cortes transversales en la historia, en el mayor número posible de direcciones, y, ante todo, no pretendemos ofrecer una filosofía de la historia, o, lo que es igual, un centauro, es decir, una *contradictio in adjecto*; pues la historia, el coordinar, no es filosofía, y la filosofía, es decir, el subordinar, no es historia[16].

Por el simple hecho de mencionar el «estudio de lo histórico en los distintos ámbitos del mundo espiritual», Burckhardt se está distinguiendo netamente de la corriente principal de la Escuela, que nunca mencionó «lo histórico», sino la «historia» en general, para significar historia universal, como historia de los hechos políticos. Burckhardt defiende aquí un concepto mucho más rico y comprensivo. Desde el momento en que excluye las «ideas histórico-universales» se aparta también de Humboldt, Ranke y Droysen, quienes utilizaron el termino «idea» en un sentido positivo (por intuitivo y empírico) distinto al de Hegel. Sin embargo, el rechazo del sistema y el énfasis en la observación sensible, sí fueron características importantes de la Escuela, junto con la primacía de la coordinación de las partes, en detrimento de la subordinación de éstas a la totalidad. Lo que Burckhardt entiende por «subordinar» se evidencia a la luz de su crítica a Hegel: al citar brevemente las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, rechaza que la razón gobierne la historia universal, considera a la filosofía histórica como una teodicea, ataca a la doctrina de la finalidad última de la historia, por la que lo histórico ocurre necesariamente, y, por último, se opone a la doctrina del progreso general, según la cual los hechos del pasado han existido sólo por y para el presente. En opinión de Burckhardt la subordinación constriñe a la materia histórica a seguir un conjunto de ideas preconcebidas que en absoluto se deducen del estudio. La doctrina de Hegel es para él sólo un ejemplo más de tantas «filosofías que se han venido aplicando a la historia», que «con la pretensión de seguir un plan universal y, por eso mismo, incapaces de aproximarse al objeto

[16] *Ibidem*, págs. 3 y s.

de estudio libres de apriorismos, se adornan de algunas de las ideas que los filosófos han recibido en su más tierna infancia»[17]. En consecuencia, la filosofía de la historia no significa otra cosa que la reducción a un conjunto evidente de apriorismos. Es decir, que Burckhardt opone a las premisas hegelianas los mismos argumentos que los filósofos de la Ilustración habían utilizado contra la teología dogmática, ejemplificando así lo que antes hemos llamado «Ilustración historicista».

II. *Sobre la filosofía de la historia en la Escuela histórica*

El rechazo del principio de subordinación es el núcleo de la crítica metodológica a Hegel, compartida por Burckhardt y la Escuela Histórica. En virtud de este rechazo se niega valor científico al carácter teleológico del proceso histórico o al concepto unívoco de progreso, que valora los fenómenos históricos concretos en función del «sentido último»[18], y se excluyen las construcciones apriorísticas que, bajo la forma de leyes históricas o jerarquías de valores, subsumen los datos históricos, reduciendo la historia a una especie de «colección de ejemplos»[19]. La Escuela proponía observar y comprender lo individual histórico en su individualidad y en cada momento concreto, lo que no significa descartar de plano el descubrimiento de posibles conexiones, es más, lo requiere, ya que el método basado en observar y comprender sólo es posible cuando puede demostrar cómo llegaron a desarrollarse las cosas[20]. Incluso los «cortes transversales practicados en todas las direcciones posibles», de Burckhardt, sirven al mismo fin. En todo caso, la condición indispensable para el establecimiento de alguna relación entre las individualidades históricas es que ésta se desprenda de la observacion de la historia y no de leyes previamente establecidas; todo lo más, se admiten hipótesis explicativas. La observación fue para la Escuela el principio que separa esencialmente la actitud científica de la especulación filosófica en materia histórica. Por su parte, Droysen amplía el concepto de observación a comprensión (*Verstehen*) (capítulo 4, 3) para estabilizar otro de los frentes abiertos en ese momento: el de las cien-

[17] *Ibídem*, pág. 5.

[18] Este es el sentido de la famosa sentencia de Ranke: «Toda época es inmediata para Dios.»

[19] La expresión es de Savigny.

[20] La idea de que comprender algo es comprender al mismo tiempo como ha llegado a ser, se puede calificar de premisa metodológica del historicismo en general.

cias naturales, que estaban practicando un modelo similar, de carácter empírico e inductivo, opuesto a la filosofía natural de los románticos y de los idealistas alemanes. El fundamento de la teoría de la ciencia en la Escuela Histórica fue *comprender a través de la observación.*

Pero el hecho de que Jacob Burckhardt rechace incluso la aproximación cronológica y prefiera los «cortes transversales» demuestra hasta qué punto el sentido que confiere a la palabra «historia» no va más allá de la simple caracterización de un material, que se puede extraer de su contexto y analizar desde cualquier posición y desde cualquier punto de vista, evidenciando así, una vez más, lo mucho que diverge de Hegel y lo cerca que, por el contrario, se encuentra del concepto de ciencia de Max Weber. Más aún, es difícil pasar por alto un trasfondo de escepticismo sobre el carácter científico de su propio modelo de «estudio de lo histórico». Evidentemente, a Burckhardt no le preocupaban las acusaciones de subjetivismo que, por otra parte, tanto él como la Escuela Histórica habían lanzado contra la concepcion hegeliana. La actitud de los representantes de la corriente mayoritaria de la Escuela fue, sin embargo, muy distinta a la suya. Desde Niebuhr, la Escuela había considerado que la garantía fundamental de objetividad residía en acceder al conocimiento de la historia a través de vías inequívocamente científicas, es decir, por el método de análisis y crítica de las fuentes, desarrollado en el ámbito de la filología clásica, al que, paradójicamente, Hegel consideró una razón más para tachar de subjetivista el método de la Escuela. La historiografía «crítica» era para Hegel un caso típico de aquel estudio de la historia que no extrae sus puntos de vista de la materia, sino de los métodos de interpretación y exposición del material. Por eso atacó la crítica de la fuentes que Niebuhr había aplicado por primera vez en su *Historia de Roma (Römische Geschichte)*. Para él, el estudio de la historia era:

> historia de la historia y juicio de los textos históricos, un juicio sobre su verdad y su credibilidad ... El elemento extraordinario que podemos, más aún, debemos, encontrar en ellos no es el material en sí, sino la sagacidad del historiador en su esfuerzo por extraer de los textos un sentido... La llamada crítica superior se aplica entre nosotros tanto a la filosofía como a los libros de historia (cuyo estudio detenido se ha visto reemplazado por las ideas y combinaciones más arbitrarias). Esta crítica obliga a admitir todo tipo de engendros ahistóricos, producto de una imaginación superficial, y no es más que una forma de introducir el presente en el pasado[21].

[21] Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburgo, 1955, Ed. Hoffmeister, págs. 20 y s.

El alcance de la polémica entre Hegel y la Escuela Histórica, no exento de fuertes ingredientes de política universitaria[22], se evidencia en el hecho de que Hegel rechaza como subjetivismo superficial lo que para sus oponentes constituye la condición del carácter científico del método. Pero Hegel lo hizo desde su propia concepción filosófica de la historia mientras que sus oponentes se limitaron al rechazo. En realidad, la disputa afectaba al conocimiento científico en general: la controversia entre los historiadores representaba sólo un aspecto.

No debemos perder de vista que este intercambio de acusaciones fue únicamente un episodio en el desarrollo del historicismo. Por otro lado, el mismo Hegel se vio implicado, de algún modo, en la corriente historicista a través de Droysen, que fue discípulo suyo e introdujo el hegelianismo en la Escuela. La acritud de la discusión no debe ocultar tampoco lo cercano de sus posturas pese a todo, especialmente en los supuestos materiales sobre la historia. Para Hegel, como para la Escuela, historia es *espíritu* o, lo que es igual, un terreno de la realidad que *no* es natural en esencia, sino que depende de la libertad, de la acción consciente y de la individualidad creadora, y por eso mismo es *inteligible* para el individuo. Más aún, el conocimiento histórico, desde el momento en que el sujeto que conoce forma parte del objeto de su estudio, se entiende también como una forma de conocimiento del sujeto cognoscente. Ambas cosas justifican la importancia del problema de la hermenéutica en la teoría de la historia posterior a Hegel, y no sólo en lo referente a la metodología, sino en lo que concierne a la constitución del objeto histórico y a su accesibilidad[23].

Por el contrario, el énfasis de la Escuela en cuestiones como individualidad y libertad, la aleja de Hegel y la acerca al romanticismo. El método adecuado a estos principios consiste en observar y coordinar; para la Escuela subordinación y construcción apriorística —sea porque las partes queden subsumidas en la generalidad, como «un caso típico de...», sea porque se deduzcan de causas generales— reducen lo individual a lo general, y al buscar una explicación absoluta aniquilan su libertad. Así se entiende por qué la concepción hegeliana fue considerada simplemente una metafísica racionalista y por qué hubo que oponer a Hegel la misma resistencia que una vez opusieron a Hamann,

---

[22] Así, Hegel nunca fue llamado a la Berliner Akademie der Wissenschaften, cuyos miembros eran en su mayoría teólogos e historiadores.

[23] *Vid.*, cfr. capítulo 4, § 3.

Herder y Novalis las teorías ilustradas sobre la historia y los intentos de construir una ciencia histórica basada en principios generales.

Entre los rasgos comunes a ambas partes, destaca por su importancia la visión de la historia como espíritu *objetivo*. En este contexto, «objetivo» no sólo significa que el objeto del conocimiento histórico, por ser espiritual, posee objetividad en sí mismo, sino que la historia tiene una relacion predeterminada con el sujeto del conocimiento. Predeterminación quiere decir, en primer lugar, que el conocimiento de la historia se produce en determinadas condiciones históricas y es, por tanto, limitado: la conciencia histórica, descrita en estos términos, es conciencia finita, no absoluta. La fuerza emocional que desprende el sentido de finitud incrementó el peso metodológico del principio de observación y fue también el origen de un concepto de la historia como *indagación*: la conciencia histórica cuando es finita no puede abarcar la historia como un todo, de una sola vez, puede sólo acercarse a ella mediante pasos finitos. La idea de objetividad histórica se formuló también como imposibilidad de «crear la historia», y fue el fundamento filosófico de la actitud contemplativa, especialmente en los casos de Ranke y Burckhardt[24]. Se comprende ahora, también, el conservadurismo prácticamente espontáneo entre los historiadores de la Escuela, incluso en nuestros días. Sin embargo, el mandato de objetividad vino a ser una nueva fuerza normativa que se impuso sobre lo individual y *su* historia para los historiadores y filósofos de la primera fase del historicismo[25].

No obstante, la historia como espíritu objetivo significó aquí historia de las individualidades, que son en sí mismas un objetivo universal: la aproximación «holística» es tan propia de la filosofía de la historia de Hegel como de la visión de la Escuela Histórica. El espacio histórico se pobló de espíritus populares (Herder), naciones, estados, fuerzas éti-

---

[24] A Ranke lo criticaron sus propios alumnos por no comprometerse en cuestiones políticas y morales, y Burckhardt dijo de sí mismo: «La libertad y el Estado no significan mucho para mí. Con hombres como yo no se podría construir ningún Estado.»

[25] Droysen dice de la objetividad de los no comprometidos: «Nosotros hemos rechazado la cuestión de la objetividad, del no compromiso, del punto de vista que se precia de estar por encima de las cosas. Por supuesto, no pretendo resolver el gran problema de la presentación histórica según mi capricho subjetivo, mi insignificante personalidad. Yo trato los hechos del pasado desde su aparición, desde las ideas de mi pueblo, del Estado y de la religión. Me mantengo lejos de mi ego. Yo *pienso*, si puede decirse así, desde el punto de vista de un ego mucho mayor, en el que se ha desvanecido la miseria de mi insignificante personalidad.»

cas (Droysen), culturas y, más tarde también, de clases; después de todo, si los individuales tienen significación histórica es porque encarnan un universal[26]. Estas totalizaciones son los auténticos actores de la historia universal, la fuentes del poder creativo de la humanidad. La idea de acción y la noción de los sujetos colectivos de la acción historica sugiere, desde el punto de vista de una teoría de la ciencia, una historia de los hechos políticos basada en la primacia de la política exterior. Mientras que, en Hegel, esta forma de holismo queda modificada dialécticamente por su teoría de la subjetividad como principio de la epoca moderna, en gran parte de la obra de la Escuela hay un cierto organicismo romántico en la forma de concebir la historia, que tiende a lo irracional.

Efectivamente, las totalidades históricas objetivas no suelen estar concebidas ni descritas como espíritu, sino como metáforas biológicas, como estructuras vivas u organismos. De ellas se desprende que no existe otra posibilidad racional de entender la historia más que como vida en sí misma. Resulta evidente lo cerca que esta posición se encuentra de las aspiraciones antiindividualistas y antirracionalistas: la insistencia en la propia razón de ser de lo individual pone en peligro la unidad y lá vitalidad del «organismo colectivo». El principio de individualidad que, paradójicamente, sostiene el concepto del universal objetivo en la historia, también aporta argumentos para rechazar el cosmopolitismo y para adoptar una postura escéptica frente a la moral universalista que daña la individualidad de las «fuerzas éticas»[27]. De esta forma, la Escuela histórica preparó el terreno al relativismo histórico (historicismo$_2$), por muy lejos que se encontrara de su intención original.

Hegel → la escuela histórica → la Escuela

[26] La teoría de que las grandes personalidades históricas son agentes del *Weltgeist* o «espíritu del mundo» fue, en sus variadas formulaciones, un tema común desde la Escuela Histórica hasta Burckhardt y Treitschke, que compartieron con Hegel.

[27] La crítica del cosmopolitismo «abstracto» es también una tradición historicista, que Hegel comparte plenamente. No es casualidad que los internacionalistas socialdemócratas, despreciados en la era guillermina por su condición de «camaradas sin patria», volvieran la vista a Kant.

III. *¿Unidad de la historia?*

Erich Rothacker caracterizó eficazmente la «filosofía universal del espíritu y de la historia» implícita en el pensamiento de la Escuela Histórica, según el esquema conceptual que sigue, donde habla de

> las valoraciones de lo vivo y lo concreto, de lo orgánico y lo múltiple, de lo natural y lo auténtico, de lo original y lo éticamente inmutable, de lo antiguo y lo venerable, de lo que ha crecido libremente y lo que ha tenido un desarrollo histórico, de lo popular, de lo nacional, de lo sensualmente vigoroso y lo intuitivo, de lo prudente y lo perspicaz, de la armonía de las partes con el todo, del contenido con la forma, todo ello junto a sus correspondientes oposiciones[28].

Es necesario ampliar el comentario, mediante una aclaración del papel asignado al universal objetivo en el conocimiento histórico. El universal no se inventa, no es una construcción arbitraria, es aquello que hace posible la síntesis unitaria dentro de la abundancia de individualidades históricas y que facilita, al mismo tiempo, la comprensión de su individualidad. Quien, conscientemente, se coloca a sí mismo en el lugar de este universal extrae del caos de la multiplicidad histórica alguna forma de conocimiento, ya que se sitúa en aquella perspectiva de la que, en última instancia, depende, y, al mismo tiempo se llega a conocer a sí mismo como elemento integrante de ese universal. De aquí a la tesis que defiende la identificación práctica y política con el universal, como única forma de conocimiento correcto de la historia, hay sólo un paso[29].

Hegel y la Escuela Histórica no difieren esencialmente en el aspecto epistemológico de esta construcción, lo que levantó la polémica fue el cómo introducir el universal objetivo en la ciencia. Para Hegel, éste es el cometido de la filosofía:

> En cuanto al concepto preliminar de filosofía universal, quiero señalar ante todo que, como ya he dicho, la principal objeción contra la fi-

---

[28] Erich Rothacker, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1919), reeditado en Darmstadt, 1972, pág. 46

[29] En este punto se da un sorprendente acuerdo también en Marx y Engels y la Escuela Histórica, pero en el primer caso no se trata de una identificación con el Estado y la nación, sino con los intereses de clase del proletariado.

losofía es que se acerca a la historia a través de distintos modos de pensar, y la trata de acuerdo con éstos. Y, sin embargo, el único pensamiento aceptable es el pensamiento de la razón, el que sostiene que la razón rige el mundo y que, por tanto, la historia universal procede racionalmente. Esta convicción supone un tratamiento de la historia como tal y en general. La filosofía no se limita a suponer; demuestra, mediante el conocimiento especulativo, que la razón ... es la sustancia, el poder infinito, la materia eterna en sí de toda vida natural o espiritual, y también la forma infinita, cuya actividad es el contenido ... Y semejante Idea es la verdad, eterna y poderosa, que se revela a sí misma y sólo a sí misma en el mundo, y revela su majestad y su gloria. Esto es, como ya he dicho, lo que prueba la filosofía, y se da aquí por probado[30].

La filosofía que se tiene por maestra de esta idea de absoluto y, por tanto, de la idea absoluta en el conocimiento especulativo, es idealismo absoluto. La unidad de ser y saber, de verdad y bien, y el carácter totalizador del sistema, son entonces la única perspectiva filosófica posible para el estudio de la historia. Sin embargo, para los detractores del conocimiento especulativo, no es otra cosa que un conjunto de supuestos arbitrarios, injustificables con los métodos de la ciencia histórica, como, de hecho, el propio Hegel reconoce. Lo que no impidió a los historiadores de la Escuela llegar a supuestos muy cercanos al idealismo absoluto. También para ellos la historia abarcaba tanto lo históricamente objetivo como el sujeto cognoscente, en el doble sentido que indica la noción de «conciencia histórica». También ellos creyeron que la historia conlleva una carga de valores, sentido y normatividad y, sobre todo, también ellos permanecieron fieles, durante largo tiempo, a la idea de la unidad de la historia, aunque en un sentido narrativo contrario a la rígida sistematización hegeliana. Lo que para Hegel es la idea absoluta, representable en términos filosóficos, parece a sus oponentes objeto de conjetura, de convicción religiosa, de fe, no un objeto científico en el sentido poshegeliano. En la metodología de la Escuela, la totalidad funciona sólo como hipótesis de trabajo, idea reguladora y tensión ideal de la historia científica. Tras el divorcio de la ciencia y la filosofía, no existió ningún supuesto conceptual capaz de integrar por completo los hechos históricos en una ideal global. La tensión entre lo individual histórico y la unidad de la historia, que en Hegel aún se podía resolver a través de su lógica dialéctica, persistió con toda su fuerza en la Escuela, sencillamente porque iba más allá de los límites del concepto de ciencia que se estaba abriendo camino.

[30] Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, págs. 28 y 29.

Con ello salió beneficiada la ciencia histórica. Cuando lo universal histórico deja de ser científicamente inteligible para convertirse en algo mucho más vago, «allana el terreno a lo empírico»[31] y, por tanto, ya no es necesario relacionar cada uno de los individuales con la totalidad para su comprensión, es más, estrictamente, resulta imposible establecer relación alguna con esa totalidad (teniendo en cuenta la diferencia metodológica que existe entre la garantía científica que ofrece el empirismo a través de la crítica de las fuentes u otros métodos semejantes, y una teoría del universal histórico). Así, la historia se independiza cada vez más de la filosofía histórica y lo universal objetivo se revela innecesario. En consecuencia, venimos a encontrarnos con lo que antes hemos llamado historicismo$_1$, es decir, la historia como conjunto de hechos singulares donde no tienen cabida interpretaciones, valoraciones o intentos de sistematización, que se tendrían por aditamentos de índole subjetiva.

Vemos pues que tanto el idealismo histórico de Hegel, como el pensamiento de la Escuela, quedan reducidos a un asunto privado del historiador, que no encuentra sitio en la ciencia. Hasta bien entrado nuestro siglo esta clase de idealismo ha funcionado como una especie de propiedad *cultural* del historiador, si bien ha afectado más al aspecto privado que al profesional. La necesidad de un universal en una epoca científica sólo encuentra satisfacción a través de métodos exclusivos de la ciencia, y si el estudio de la historia no tiene la respuesta, se busca en otras ramas del saber: la economía política, la teoría de la evolución, la psicología y la antropología se convierten, entonces, en fundamentos científicos de la historia. No obstante, los historiadores de la Escuela se opusieron (y aún se oponen), tenazmente, a este método, entendiendo que la importación de esas teorías destruiría lo específico del carácter histórico. En Alemania, los intentos de introducir otras ciencias han sido irrelevantes hasta hace poco tiempo.

No es este el lugar para tratar de los cambios en la concepción del universal dentro de la Escuela Histórica[32], pero no hay que olvidar que la tensión entre este universal y lo particular científicamente susceptible de descripción histórica (que más tarde desembocaría en el historicismo$_1$), representa la tensión entre lo sistemático y lo histórico en el seno de la ciencia de la historia, que la propia disciplina no fue capaz de resolver con sus métodos a causa de la concepción científica predo-

---

31 La expresión es de Rothacker, *Einleitung*, pág. 68

32 *Vid.* cfr. G. G. Iggers, *Deutsche Geschichtswissenschaft*, Munich, 1971.

minante. Así, la sistematización se convirtió en un problema científico. Al problema de la unidad en la historia se sumó el de las *unidades* en la historia: la identidad de sus objetos, su identificación, su capacidad para coordinarlos y, consecuentemente, la posibilidad de comprenderlos y explicarlos. En última instancia, el problema de la sistematización afecta a la conciencia histórica, porque sólo la unidad de la historia garantiza su identidad; entonces, ¿cuál es, según Hegel y el idealismo de la Escuela Histórica, el fundamento de la conciencia y de la cultura histórica?. El hecho de que la ciencia de la historia no fuera capaz de resolver con sus métodos estos problemas obligó a volver al anterior concepto de filosofía de la historia, aunque no bajo la forma de la especulación hegeliana, sino como *crítica de la razón histórica*.

3. La crítica de la razón histórica

La expresión «crítica de la razón histórica» se debe a Wilhelm Dilthey; apareció en 1880 como subtítulo de su *Introducción a las ciencias del espíritu (Einleitung in die Geisteswissenschaften)*. La alusión a Kant es intencionada y programática. Dilthey, como muchos de sus contemporáneos, estaba convencido de que también para la filosofía de la historia sólo «la vía crítica (permanecía) aún abierta»[33]. La filosofía *crítica* de la historia significa que la investigación de nuestros conceptos y formas de interpretar lo histórico debe preceder a cualquier tesis material sobre la naturaleza y desarrollo del proceso histórico. El giro epistemológico en la filosofía de la historia, que esbozaremos en este epígrafe, se hizo evidente mediado el siglo XIX; gracias a ello, esta subdivisión de la filosofía tomó parte en la rehabilitación general de la filosofía, que se estaba llevando a cabo bajo la forma de epistemología (*vid.* también capítulo 3,3). La tendencia a reducir la filosofía a teoría del conocimiento hizo creer que la filosofía de la historia sólo sería posible en el marco de la lógica y de la metodología. Pero, incluso cuando la filosofía de la historia se entiende de este modo, la doctrina del conocimiento histórico está presente, en la medida en que va acompañada de, o esta determinada por, una concepción material previa del objeto al menos implícita, que puede considerarse una metafísica disimulada de tales metateorías de lo histórico. Por lo demás, la crítica a la reducción de la filosofía a teoría del conocimiento aparece continuamente en la literatura

[33] Kant, *Crítica de la razón pura*, B 884.

de la época, incluso en las obras de quienes solían ser acusados de practicar tal reduccionismo.

No obstante, el desarrollo de las propias ciencias históricas incidió también en la vuelta a la epistemología. La Escuela histórica había cifrado en el método su identidad científica y su diferencia con la filosofía de la historia. Ahora, era más urgente sistematizar los métodos de la ciencia de la historia, crear una metodología (lo que Droysen llamaba la «histórica»). Consecuentemente, hubo que plantear cuestiones más generales de carácter epistemológico, para dar fundamento a la metodología de la ciencia histórica, salvaguardándola del hegelianismo. Estaba, además, la necesidad de defender no sólo la ciencia histórica, sino el conjunto de las ciencias del espíritu, de las pretensiones de universalidad que venían del campo de la ciencias naturales y su metodología. Este doble frente, ¡tan característico de la conciencia histórica alemana!, dio un impulso considerable a la reflexión epistemológica entre los historiadores; por eso los escritos de Droysen, Dilthey o Rickert influyeron profundamente en la percepción de sí mismas que tenían las ciencias del espíritu. Paulatinamente, la demarcación de su terreno frente a las ciencias naturales sustituyó a la necesidad de diferenciarse de la filosofía. La actitud de Droysen hacia el sistema de Hegel fue ya menos polémica que la de la primera generación de la Escuela, y en su concepto de «histórica» *(Historik)* podemos encontrar numerosos elementos de la filosofía del espíritu, ligeramente modificados. El desplazamiento del problema se debió a que, mediado el siglo, la filosofía había caído en un descrédito tal que ya no representaba peligro alguno. Las ciencias naturales vinieron a llenar este vacío, por esa razón fueron tan importantes para la época.

Sin embargo, la necesidad de fijar los objetos y métodos del conocimiento histórico enfrentó a los historiadores con su propia disciplina, y la exigencia científica los llevó a abordar la sistematización de la que hemos hablado. En este contexto, la filosofía de la historia, en la forma de crítica de la razón histórica, aparece como una solución a los problemas por la vía epistemológica. Se trataba de localizar la unidad, la singularidad y la independencia de la historia en el propio modo de concebir lo histórico. Al mismo tiempo, se esperaba que este procedimiento aportara una mayor precisión, que favoreciera la delimitación de la disciplina y asegurara la identidad de lo histórico y de las ciencias del espíritu en igualdad de condiciones con la filosofía especulativa y las ciencias naturales.

En los párrafos siguientes trataremos brevemente tres proyectos

de teoría, todos ellos representativos de lo que hemos llamado retorno a la epistemología, en cuanto a otros intentos remitimos a la bibliografía[34].

I. *La «histórica» de Droysen*

Johann Gustav Droysen (1808-84), historiador famoso en su tiempo y activo en política, impartió desde el año 1857 unas lecciones (que repetiría en 18 ocasiones a lo largo de veinticinco años) bajo el título de *Enciclopedia y Metodología de la Historia (Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte)*, de las que editó en 1858 un breve *Esbozo histórico (Grundriss der Historik)* para acompañar su explicación. Aunque el «Esbozo», por lo conciso de su formulación, es prácticamente ininteligible sin alguna ayuda interpretativa, y a pesar de que el texto completo no se publicó hasta 1936, Droysen ha tenido una gran importancia, hasta el presente, en la autocomprensión de los historiadores, especialmente en lo que concierne a las tradiciones internas de la disciplina. Y ello porque su «histórica» fue el primer intento real de reflexionar sobre el método dentro de la Escuela Histórica, y de afianzarlo en la filosofía implícita de la historia que, como hemos visto, se había venido desarrollando en el seno de la Escuela. La «histórica» de Droysen no se refiere sólo al método, es una epistemología de la ciencia histórica construida, como trataremos de demostrar, con material filosófico.

Droysen afirma: «La "histórica" no es una enciclopedia de las ciencias históricas, ni una filosofía (o una teología) de la historia, tampoco es una física del mundo histórico y mucho menos una poética de la historiografía, por el contrario, debe aspirar a convertirse en el "canon" del pensamiento histórico y de la indagación»[35]. Droysen la diferencia de la historia universal, de la filosofía de la historia, de la sociología de Comte y de la historia de corte literario que se hizo popular en su tiempo a través de las novelas históricas. En otro lugar, da una caracterización positiva de este «canon», como una «teoría científica de la historia», que incluye «la metodología de la indagación histórica, la sistematicidad del material histórico investigable y la tópica de las exposiciones de lo que ya ha sido históricamente investigado»[36]. La proposición

[34] Cfr. H. Schnädelbach, *Geschichtsphilosophie nach Hegel*, parte II y bibliografía.
[35] Droysen, *GdH*, § 16, pág. 331.
[36] *Ibidem*, § 18, pág. 331

fundamental de su metodología establece que «la esencia de un método histórico es comprender indagando»[37]. La palabra «indagación» pertenece todavía a la tradición de von Humboldt, que ya había hablado de «investigación», pero, ahora, en otro contexto metodológico adquiere un fuerte tinte empírico, pues la competencia con las ciencias naturales impelía a Droysen a poner un énfasis mayor que el de Humboldt en el carácter empírico de la historia. Por otro lado, «comprender» significa aquí preservar la singularidad del método histórico. Droysen asume así la tradición hermenéutica derivada de Schleiermacher, F. A. Wolf y Boeckh y afronta la inmensa tarea de integrar lo histórico y lo hermenéutico.

La metodología se justifica en sus palabras: «El método de la indagación histórica viene determinado por el carácter morfológico de su material»[38], es decir, la teoría de la ciencia histórica, en Droysen, está influida por una concepción material previa de lo histórico que no se deriva de la aplicación del método histórico. La concepción previa del «carácter morfológico» es ya en sí una referencia a la filosofía implícita de la historia que sustentó la Escuela, a la que Droysen pertenecía. Es importante destacar que Droysen no acomete el planteamiento filosófico previo de la historia como una ontología, sino desde la crítica, partiendo del conocimiento del objeto y no del objeto de conocimiento. «Naturaleza e historia son los dos conceptos más amplios, bajo los cuales el espíritu humano concibe el mundo de los fenómenos»[39]. La «historia» no pertenece al terreno del ser, es una categoría en el sentido kantiano de la palabra.

No obstante, la posición de Droysen se distingue netamente de la filosofía trascendental de Kant en el hecho de que la base de estos «amplios conceptos» no es ya una forma ahistórica de «conciencia en general», sino una conciencia histórica, que ya se ha interpretado a «sí misma» a la luz de una determinada concepción material previa de lo histórico. «La indagación histórica reflexiona sobre el hecho de que incluso los contenidos de nuestro yo están mediatizados, son algo que deviene, son un resultado histórico»[40]. La historia así concebida es lo que hace que el hombre sea hombre, su esencia: «... el hombre no responde

[37] *Ibídem*, § 8, pág. 328
[38] *Ibídem*.
[39] *Ibídem*, § 1, pág. 323.
[40] *Ibídem*, § 19, pág. 332.

al concepto de género, sino al de historia»[41]. La consecuencia de este doble sentido de la «historia» en Droysen (por un lado categoría y, por otro, condición esencial para el conocimiento del propio sujeto) es su forma de entrelazar una filosofía trascendental y una ontología de la historia, que, a primera vista, no parece una construcción consistente. Sin embargo, lo que se está consolidando aquí es la Ilustración historicista o lo que hemos llamado historicismo$_3$, según el cual el sujeto no puede permanecer al margen del principio de historicidad que rige todo lo cultural. La interrelación objeto-sujeto se interpretó en clave hermenéutica y no dialéctica, como es lógico, ya que este instrumento del pensamiento hegeliano había caído en el mismo descrédito que el resto de su sistema. El «círculo hermenéutico», que antes había afectado sólo a la estructura del análisis de un texto, se convirtió en Droysen (antes que en Heidegger) en una concepción *ontológica*. La comprensión de la historia es, consecuentemente y en todo momento, autocomprensión y viceversa. Ya no se trata de una cuestión de apriorismo trascendental en el sentido kantiano, puesto que «todo pensar y reflexionar, todo crear, creer y poder del hombre ... proviene de sus experiencias vitales y de sus logros, cuya continuidad es el objeto que la historia debe investigar»[42].

Ciertamente, no debemos pasar por alto que la introducción de un *a priori* en el pensamiento histórico contribuyó extraordinariamente al desarrollo del historicismo$_2$. Sin la noción de un principio general, independiente de la historia, no se pueden descartar ni el relativismo histórico ni el perspectivismo, dado que el conocimiento histórico en sí deviene un hecho histórico más. Cabría preguntar si puede ser ésta, en realidad, la última palabra de una filosofía de la historia en plena vuelta a la epistemología.

II. *Dilthey y su fundamento de las ciencias del espíritu*

Wilhelm Dilthey (1833-1911) reconoció el mayor mérito de Droysen en haber introducido la hermenéutica en la teoría de las ciencias del espíritu, pero criticó tanto en Droysen, como en la Escuela Histori-

[41] Droysen, *Historik* (Lecciones), pág. 10; en el *GdH* lo formula así: «Lo que el concepto naturalista genérico es a los animales y a las plantas ...es la historia para el hombre» (§ 82, pág. 357).

[42] *GdH*, § 94, pág. 365.

ca en general, la falta de una «fundamentación filosófica», que él, por su parte, trató de aportar. Por «fundamentación filosófica» Dilthey entendió una variante psicologista del programa kantiano, una aproximación al conocimiento histórico a través del «análisis de los hechos de la conciencia» como el aspecto analítico de la «crítica de la razón histórica»[43]. Lo importante en Dilthey no es que considere que la razón tiene que ver con la historia, sino que afirme la historicidad de la razón. Su programa no es simplemente una complementación de la filosofía crítica de Kant, sino una renovación radical de la tradición historicista ilustrada. Que la razón histórica tome el puesto de la razón pura no representa una gran diferencia respecto a Kant, el resto de su pensamiento se desprende de la crítica a Kant y a los empiristas por su teoría sobre el sujeto cognoscente, que

> explica la experiencia y el conocimiento a partir de un estado de cosas propio de la mera imaginación. En las venas del sujeto cognoscente construido por Locke, Hume y Kant, no circula sangre auténtica, sino un jugo liquado de la razón, en tanto mera actividad intelectual. Pero, el haberme ocupado histórica y psicológicamente del hombre en su totalidad me ha llevado a colocar en la base del saber y la expresión de este ser en la multiplicidad de sus potencias, voluntad, sentimiento e imaginación.

Y continúa:

> a toda la naturaleza humana... cuyo proceso vital real presenta sólo diferentes aspectos en el querer, en el sentir y en el imaginar. La cuestión que todos tenemos que plantear a la filosofía no puede responderse a partir de la suposición de una opinión rígida de nuestra facultad de conocimiento, sino únicamente desde la historia del desarrollo que surge de la totalidad de nuestro ser[44].

Dilthey persigue una filosofía para el hombre total, que sea capaz de abarcarlo en su realidad psicológica e histórica y, para ello, asocia de una forma singular psicología, desarrollo histórico y filosofía trascendental.

---

[43] Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften, Gesammmelte Schriften*, vol. I, Stuttgart/Göttingen, 1959, pág. XVI, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Francfort, 1970, ed. Manfred Riedel, pág 135. *Einleitung* (en adelante citado como *EG*) y *Der Aufbau* (en adelante *AGW*) se distinguen en especial porque en *EG* comienza por presentar extensamente las ciencias del espíritu y trata de analizarlas, mientras que en *AGW* pretende llegar a ellas sintéticamente.

[44] *EG*, pág. XVIII.

Su tesis central afirma que las ciencias del espíritu *(Geisteswissenschaften)* deben fundamentarse en la experiencia vital *(Erleben)*, la expresión *(Ausdruck)* y el comprender *(Verstehen)*. La «experiencia vital» es un concepto básico, felizmente elegido, que desempeña un gran número de funciones de mediación. Por lo pronto, objeto y sujeto se encuentran en ella de forma inseparable: cuando hablamos de que alguien ha tenido una experiencia, nos estamos refiriendo tanto al objeto experimentado como a la experiencia del sujeto. Por esta razón, la diferencia entre lo físico y lo psicológico no queda bien establecida, ya que sólo podemos experimentar a través de nuestro ser físico. Sin embargo, la «experiencia vital» comprende «voluntad, sentimiento e imaginación» y con ello al «ser que quiere, que siente y que imagina» como un todo. Dilthey afirma, sin ambages, que la experiencia implica al hombre en su totalidad. Además, semejante experiencia vital se produce siempre en un contexto vivo y sólo en él es posible e inteligible. Como vemos, no es únicamente la afinidad etimológica lo que permite incluir la teoría de la experiencia vital en el contexto de la filosofía de la vida (capítulo 3,1).

La interpretación de la experiencia vital es inherente a la propia expresión «experiencia», ya que tanto lo que se experimenta como la forma en que ocurre se manifiestan de modo sensorialmente perceptible. La interpretación puede proceder por dos vías: hacia el «exterior», en el sentido de una objetivación del contenido de la experiencia que elimina sus categorías subjetivas, y hacia el «interior», es decir, precisamente mediante la exposición de estos aspectos subjetivos de la experiencia, que, según Dilthey, son esencialmente categorías expresivas. La primera vía es el reino de las ciencias naturales, la segunda, el de las ciencias del espíritu. Esa interpretación de las categorías de la experiencia como categorías expresivas, es lo que significa su *«Verstehen»* o «comprender», que él define fundamentalmente como la comprensión de las expresiones, ya que en la comprensión de la experiencia el que comprende y la cosa comprendida pertenecen al mismo contexto vital, la tríada «experiencia vital, expresión y comprensión» designa en realidad el proceso de autointerpretación de la vida. No obstante, Dilthey llama a esta vida que se interpreta a sí misma «espíritu» *(Geist)* y «ciencias del espíritu o ciencias humanas» *(Geisteswissenschaften)* a las ciencias que investigan metodológicamente el proceso. La transición hacia la ciencia histórica se efectúa a través de su definición de historia como «espíritu objetivo» (al modo de Hegel), como epítome de todas las objetivaciones de la vida que se autointerpreta:

> Si aprehendemos la suma de todas las aportaciones de la comprensión, surge, frente a la subjetividad de la experiencia, la objetivación de la vida. Junto con la experiencia, la percepción de la objetividad de la vida, su exteriorización, y las obras en las cuales se han introducido la vida y el espíritu, constituyen el reino exterior del espíritu[45].

La diferencia esencial con la filosofía del espíritu objetivo de Hegel consiste en que, para Dilthey, el espíritu está comprendido en la vida, en tanto que para Hegel ésta es sólo una manifestación deficiente del espíritu (capítulo 5, 1.I). Pese a todo, basar en una filosofía de la vida la crítica de la razón histórica, como hace Dilthey, incluso sin entrar en el problema del irracionalismo, parece un fundamento precario para la teoría de la ciencias históricas, que son en sí mismas «objetivaciones» de la vida y nociones de los cambios que la vida experimenta. La conciencia histórica, un tipo de análisis psicológico que Dilthey ha situado en el lugar de la teoría kantiana de la «conciencia general», aparece también inserta en la corriente de la vida que se objetiva a sí misma en la historia, y los hechos de esta conciencia parecen necesariamente sujetos a un cambio permanente en la corriente de la vida. Una vez más, cabe preguntar si estamos ante una forma de perspectivismo o de relativismo como solución, donde el sujeto finito, en su experiencia y conocimiento dependiente de la historia, es el objeto de la psicología y de la historia, esto es, de disciplinas basadas en la crítica de la razón histórica. Así, la filosofía de Dilthey no sólo se encuentra atrapada en los escollos del historicismo, sino también en los del psicologismo.

III. *La filosofía trascendental de la historia*

Para salvar los problemas que presentaba el proyecto de Dilthey, la «Escuela neokantiana del suroeste de Alemania» intentó establecer las bases del conocimiento histórico en una filosofía estrictamente trascendental, especialmente a través de las obras de Wilhelm Windelband (1848-1915) y Heinrich Rickert (1863-1936). «Una filosofía estrictamente trascendental» exige que no se establezca una concepción material previa del objeto de conocimiento. Este tipo de conceptos apriorísticos eran sospechosos de metafísica para los neokantianos, o, en el mejor de los casos, se consideraban préstamos de las ciencias particulares. Únicamente los puntos de vista relacionados con la lógica de la

[45] *AGW*, págs. 177 y s.

formación del concepto y la formación de los juicios son admisibles para los neokantianos en una teoría del conocimiento. Lo que en Kant se llamó «razón pura» se plantea ahora sólo como el objeto de una lógica estrictamente formal del conocimiento[46]. El discurso rectoral de Windelband, en 1894, titulado *Historia y ciencia de la naturaleza (Geschichte und Naturwissenschaft)*, es un texto clásico de esta posición. En primer lugar rechaza la clasificación en «ciencias de la naturaleza» y «ciencias del espíritu» *(Geisteswissenschaften)* partiendo de la crítica de las nociones de «naturaleza» y «espíritu»[47]. La aparición de la psicología moderna en calidad de «ciencia natural del espíritu» había demostrado que los principios materiales de clasificación no tienen por qué coincidir con la estructura de los modos de conocimiento. En lugar de eso, Windelband aboga por una «clasificación puramente metodológica de las ciencias empíricas, basada en conceptos lógicos seguros»; el «principio de clasificación» será «el carácter formal de las metas cognitivas». Windelband añade:

> Algunos buscan leyes generales, otros hechos históricos particulares. Dicho en lenguaje lógico, la meta de unos es el juicio apodíctico general y la de los otros la proposición asertiva singular ... Podríamos describirlo así: las ciencias empíricas buscan, en su persecución del conocimiento de la realidad, tanto lo general, en la forma de leyes naturales, como lo particular en lo históricamente determinado; estudian, por un lado, la forma permanentemente idéntica y, por otro, el contenido único y completamente terminado de los hechos reales. Una ciencia tiene que ver con las leyes, la otra con los acontecimientos; una enseña lo que siempre es, la otra lo que fue una vez. El pensamiento científico, si se me permiten dos conceptos nuevos y artificiosos, es en un caso *«nometético»* y, en el otro, *«ideográfico»*[48].

La oposición «nometético»-«ideográfico» fue recogida en otros ambientes, en particular entre los teóricos de las ciencias históricas que se mantuvieron apartados del neokantismo desde el principio, puesto que las tesis de Windelband parecían proporcionar un instrumento riguroso en la lógica del conocimiento para condenar radicalmente el histo-

---

[46] El primero en querer limitar la teoría del conocimiento a la lógica del conocimiento, por razones antipsicologistas fue Hermann Cohen, *Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte* (1883), Francfort, 1968, ed. W. Flach, págs. 47 y ss.

[47] Wilhelm Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft*, en el *Präludien*, Tübingen, 1924, pág. 143.

[48] *Ibid.* págs. 144 y s.

ricismo, esto es, la doctrina de la individualidad irreductible y, consecuentemente, la necesidad de los métodos individualizados. Sin embargo, incluso hoy, se olvida con frecuencia que Windelband sólo pretendía aportar una tipología mínima de los procedimientos científicos, imposible de aplicar directamente para diferenciar unas disciplinas de otras. Aunque el pensamiento histórico para Windelband es «ideográfico», los elementos nometéticos, según su concepción, son compatibles con la ciencia histórica y, al contrario, también es posible concebir aspectos ideográficos en las ciencias naturales.

Windelband sugirió ya una idea que, más tarde, desarrollaría sistemáticamente Heinrich Rickert en sus influyentes obras *Los límites de la formación del concepto en las ciencias naturales (Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung)* y *Ciencia de la cultura y ciencia de la naturaleza (Kulturwissenschaft y Naturwissenschaft)*, que conocieron varias ediciones a partir de 1899. La idea viene a decir que el modo de conocer lo dado no depende del objeto en sí, sino de las posiciones de valor que nosotros sostenemos frente al objeto. Cuando mostramos interés en valorar algo estamos evidenciando un interés también personal en ello, es decir, nos aproximamos ideográficamente al objeto. Rickert amplía este teorema a una teoría de la constitución de los objetos individuales, determinada por el valor, a través de la cual dichos objetos se convierten sobre todo en algo cultural y, por tanto, en materia de la ciencia de la cultura. El mundo, visto como totalidad de los objetos que se relacionan con los *valores*, no es otra cosa que *cultura*, mientras que el mundo en que los objetos se relacionan con la *ley*, es *naturaleza*. Rickert rechaza la expresión *Geisteswissenschaften* por las connotaciones metafísicas y psicológicas inherentes al concepto de espíritu. A través de su detallado análisis categorial, expone una filosofía trascendental de la cultura cercana al modelo kantiano, donde la filosofía de la historia es sólo una parte; no obstante, está visión depende aún de una concepción material previa de lo histórico, como indican los conceptos parciales de «valor» y «cultura» ya indicados. Rickert se refiere a valores constitutivos para el método de la ciencia cultural, no a los que el estudioso acepta como válidos, es decir plantea el problema del valor en el relativismo que nadie ha analizado con su agudeza. Según él, la solución sólo puede estar en una filosofía no relativista de los valores, que haría posible una filosofía material de la historia. Por lo que atañe a su propia obra, la filosofía de los valores no pasó de ser un programa. Volveremos sobre Rickert en los capítulos que hemos dedicado a «la comprensión» y a «los valores».

4. El rechazo de la historia

El liderazgo de la historia que caracterizó la época del historicismo, no siempre fue indiscutible. Al principio, se cuestionó desde tradiciones anteriores al historicismo, con argumentos que lo acusaban de ser un simple agregado de acontecimientos individuales[49], más tarde, la «crisis» del historicismo, agudizada hacia finales de siglo, produjo una profunda aversión por la historia. Las infinitas discusiones sobre el problema del relativismo evidenciaron que no se trataba, en frase de Plessner, de un «ídolo por encima de toda sospecha», y que una cultura necesitada de orientación requería, por eso mismo, *otras* orientaciones. Además, el culto a la historia estuvo siempre sometido a la presión competitiva del naturalismo, convertido ya en el nuevo ídolo, gracias a los logros de las ciencias naturales y al éxito de la interpretación científica del mundo. La cultura de orientación histórica no pudo sustraerse al general imperio de lo científico. A medida que las ciencias naturales avanzaban en su *status* científico, se convertían en una fuerza indiscutible, cuya repercusión para la filosofía (piénsese en el caso del darwinismo) fue importante. El historicismo se hundía cada vez más en la crisis, era lógico buscar otras fuerzas que jugaran su papel en la cultura y que, en última instancia, destronaran a la historia. Allí donde la filosofía de la historia jugaba un cierto papel —vida, evolución, valores, Ser—, lo hacía de forma secundaria. El fin del idealismo y de la primacía de la Escuela histórica, dio paso a un espectro de interpretaciones que abarcaba desde el darwinismo social a la ontología de la historicidad (como encontramos en Heidegger).

II. *El ataque de Schopenhauer a la ciencia histórica*

En el famoso capítulo XXXVIII del segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación (Die Welt als Wille und Vorstellung)*, que se titula «De la historia», Arthur Schopenhauer (1788-1860) se plantea, ante todo, si la historia puede llegar a ser una ciencia. El antagonismo

[49] La idea de que la historia *(historia)* como estudio de lo particular, no puede ser una ciencia se remonta a Aristóteles (cfr. *Poética*, 1451 a 36 ss.; igualmente en *Metafísica* A, 981 y ss.) y se ha conservado sin cambio al menos hasta Kant.

entre subordinación y coordinación, formulado más tarde por Jacob Burckhardt, aparece en su argumentación, así como la referencia a la falta de un carácter sistemático sin el cual no puede concebirse ciencia alguna. La historia para Schopenhauer es

> un saber, no una ciencia, pues nunca conoce lo particular por lo general, sino que *a fortiori* toma directamente el hecho individual y se arrastra, por decirlo así, por el suelo de la experiencia, mientras que las ciencias desarrollan su vuelo por lo alto, en virtud de haber adquirido vastas nociones generales, que les sirven para dominar lo particular, y pueden, al menos dentro de ciertos límites, abarcar de una ojeada la posibilidad de las cosas propias de su dominio, de manera que pueden contemplar con tranquilidad lo que puede acaecer. Las ciencias, como sistemas de nociones generales que son, tratan sólo de géneros; la historia trata siempre de cosas individuales, por lo que, de concederle carácter científico, sería una ciencia de individuos, lo que implica una contradicción.

El único objeto general que la historia puede alcanzar es

> sólo un objeto subjetivo, es decir, que su generalidad descansa exclusivamente sobre el insuficiente conocimiento individual de los objetos; no es una generalidad objetiva, no es un concepto dentro del cual las cosas puedan ser realmente pensadas[50].

En el capítulo siguiente, titulado «La ciencia», veremos que lo que Schopenhauer está defendiendo es el concepto de ciencia clásicamente aristotélico, vigente hasta la muerte de Hegel. Lo importante, por el momento, es ver cómo Schopenhauer se sirve aquí precisamente del mismo argumento que sirvió al más temprano historicismo para deshacerse de la filosofía de la historia —esto es, el principio de individualidad— y para cuestionar la cientifidad del conocimiento histórico. La Escuela Histórica no había permitido que tales objeciones le hicieran la más mínima mella, entre otras razones porque su concepción de lo científico se asentaba sobre bases completamente distintas. Sin embargo, tan pronto como se dejó sentir el influjo de Schopenhauer hacia mediados de la centuria se produjo un gran cambio, su metafísica de la «voluntad» se convirtió en el eje de la atmósfera cultural de su tiempo e impulsó el desarrollo de las filosofías de la vida (capítulo 5,1). Con este paisaje de fondo, se reavivó la corriente de escepticismo hacia

---

[50] Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, vol. II, cap. 38, *Sämtliche Werke*, vol. III, n. d., pág. 427 [vers. esp.: *El mundo como voluntad y representación*, trad.: Eduardo Ovejero y Maury, Aguilar].

la ciencia histórica, aunque, esta vez, no se apoyaba en los tradicionales argumentos tomados de la teoría de la ciencia que, en todo caso, habrían carecido de sentido, puesto que el estudio académico y científico de la historia estaba ya firmemente establecido.

Schopenhauer afirma que la historia permanece en la superficie de las cosas sin penetrar jamás la esencia del mundo, la cosa-en-sí misma; a este respecto va incluso a la zaga del arte:

> La verdadera filosofía de la historia debe tener otra orientación. En términos de lenguaje platónico, no debe ocuparse de lo que deviene siempre y no es jamás, ni ver allí la esencia real de las cosas; debe atender a lo que es siempre, a lo que no deviene ni pasa jamás. Esta filosofía se guardará de considerar los fines de la humanidad como eternos y absolutos y de trazar el camino artificial e imaginario que, salvando todas las dificultades, debe conducir a la especie humana a su fin. Muy al contrario, comprenderá que la historia en su forma y es su misma naturaleza es una mentira que, por hablarnos de una multitud de individuos y sucesos diferentes, pretende contarnos cada vez una cosa diferente, cuando no es, de principio a fin, sino el mismo tema repetido con varios nombres y con variadas vestiduras. La verdadera filosofía de la historia consiste en comprender que en medio de esa confusión de cambios infinitos no hay otra cosa que el mismo ser invariable, siempre semejante a sí mismo, que obra hoy como obró ayer y como obrará en todos los tiempos. Debe discernir lo que hay de idéntico en todos los acontecimientos, desde las edades más remotas a los tiempos modernos, en Oriente y en Occidente, y ver en todas partes a la humanidad siempre la misma, no obstante la diversidad de las circunstancias especiales, de los diversos trajes y de las diferentes costumbres, elemento inmutable a través de todas las mudanzas, que está formado por las cualidades que caracterizan al corazón y la cabeza del hombre, tantas de ellas malas y tan pocas buenas. *Eadem, sed aliter* (lo mismo, pero distinto) debería ser la divisa general de la historia. Leído Heródoto, tenemos estudiada toda la historia que exigen las necesidades de la filosofía, porque habremos comprendido lo que formará la materia de la historia universal en lo sucesivo, es decir, las convulsiones, los errores, los padecimientos y el destino de la especie humana, según se desprenden de las cualidades del hombre antes mencionadas y de sus condiciones físicas sobre la tierra[51].

Visto así, no cabe duda de que la historia tiene poco que decir del hombre: «lo que la historia narra es nada más que el sueño largo, cruel y confuso de la humanidad». Observaciones como ésta suelen ir acompañadas de las invectivas de Schopenhauer contra Hegel, aunque ello

[51] *Ibíd.* pág. 431.

no le impidió adoptar una postura muy cercana a la hegeliana, cuando intentaba determinar el valor positivo de la historia. «La historia es a la especie humana lo que la razón es al individuo». Según Schopenhauer:

> La historia se puede considerar como la conciencia de la humanidad... Desde este punto de vista, la historia es la razón o la conciencia reflexiva del género humano; una conciencia de sí, común a toda la especie, es lo único que hace de ella un todo, al que llamamos humanidad[52].

Lo que distingue aquí a Schopenhauer de Hegel e, incluso, de Droysen, es el rechazo de las tesis según las cuales la humanidad en su conciencia histórica conoce lo que «esencialmente» es: el hombre no está fundido con la realidad histórica, ya que, según Schopenahuer, la realidad espacio-temporal no es más que la apariencia de un ser que no tiene apariencia, es decir, de la voluntad. La formulación de Droysen «el hombre no es género, sino historia» no tiene sentido para el hombre de Schopenhauer; la autoconciencia histórica es para este último sólo un universal subjetivo, un universal de la *idea*. Schopenhauer niega que la historia aporte conocimiento; sólo el arte, que está muy por encima de la historia, es maestro en la verdadera esencia del mundo. Es la misma tesis que llevaría más tarde a Richard Wagner a rechazar la ópera de tema histórico y establecer su interpretación del mundo a través de la obra de arte total, en el reino del mito fuera del tiempo.

III. *La crítica de Nietzsche a la cultura histórica*

Cuando Friedrich Nietzsche (1844-1900) elogia a «Schopenhauer como educador» en la tercera de sus *Consideraciones intempestivas*, como Jacob Burckhardt y Richard Wagner, se está sintiendo más atraído por los elementos románticos e irracionales de su sistema que por las notas de prehistoricismo que contiene. Las críticas de Schopenhauer al progreso, al optimismo y al idealismo de la razón absoluta, y su menosprecio de la historia en favor de la filosofía y del arte, formaron el clima cultural que habría de producir una fuerte corriente antihistoricista. Pero las posturas de Schopenahauer y Nietzsche frente al historicismo diferían profundamente, pese a sus muchas semejanzas, a causa del ca-

[52] *Ibid.* págs. 432 y s.

rácter distinto de sus oponentes. Mientras que Schopenhauer dirige sus diatribas contra la especulación idealista de la historia, Nietzsche, en la segunda «Consideración intempestiva», «Acerca de la utilidad e inconvenientes de la historia para la vida» (1876), tiene que habérselas ya con una cultura histórica orgullosa de su carácter científico, a la que conduce ante el tribunal de la voluntad positivamente activa de Schopenhauer o, lo que es igual, de la vida. En esencia, esto constituyó el comienzo de la que luego se llamaría «filosofía de la vida». De hecho, la polémica de Nietzsche es el primer documento crítico contra el historicismo desde este punto de vista que contribuyó a acelerar el proceso hacia el repudio de la historia.

Nietzsche dice en su ensayo: «Estas ideas son también intempestivas, porque en ellas yo contemplo la cultura histórica que tanto enorgullece a nuestro tiempo, como un defecto o una enfermedad. Todos sufrimos de fiebre histórica o al menos debemos reconocer que hemos sufrido de ella»[53]. La consideración de la historia como enfermedad es el *leitmotiv* de sus palabras; para recuperar la salud aconseja disminuir los contactos con la historia, lo que será ventajoso para la vida. «Vida» es ahora el criterio: «Hay un límite que la historia no debe traspasar, aquél donde comienza a marchitar la vida y a envilecerla»[54]. En primer lugar, Nietzsche establece, mediante una tipología de las formas predominantes de la historia —la monumentalista, la anticuaria y la crítica—, la diferencia entre la historia que ensalza la vida y aquélla que la destruye, pero no se limita a la fenomenología, sino que le confiere una aplicación normativa cada vez mayor. La vida no es sólo el criterio que distingue enfermedad de salud, también es la norma y la meta que debe dirigir nuestra concepción de la historia: «Sólo en la medida en que la historia sirva a la vida, hemos de servirla», «¡Ojalá supiéramos aprovechar la historia en provecho de la vida!» En el último párrafo pide «que el hombre aprenda sobre todo de la vida y utilice la historia sólo en función de lo que la vida le ha enseñado»[55]. A partir de la noción «higiene de la vida», Nietzsche establece el fundamento de su filosofía ética de la vida (capítulo 5,2.III), un título que se puede adjudicar también a su metafísica de la «voluntad de dominio»; la prioridad fáctica de la vida frente a la historia, esto es, el hecho de que la historia fáctica-

---

[53] Friedrich Nietzsche, *Werke* (3 vols.), vol. I, Munich, ed. K. Schlechta, 1960, pág. 210.

[54] *Ibid.* pág. 209.

[55] *Ibid.* pág. 277.

mente se produce en el contexto de la vida y es incluso capaz de distorsionarla, le afianza en la creencia de la superioridad normativa de la segunda. Y con ello, la historia cede su monopolio a la cultura: «lo histórico y lo ahistórico son igualmente necesarios para la salud de un individuo, de una nación y de una cultura»[56]. Era lógico que la conciencia histórica viera en esta consideración de lo ahistórico como «antídoto» una contracultura, una invitación a la barbarie; tanto más cuanto que Nietzsche llamaba a capítulo a la cultura histórica en un tono muy severo. Sus críticas iban dirigidas de forma especial contra el modo científico de enfocar la historia, que, para Nietzsche, era un proceso de objetivación y, por tanto, una forma de aislamiento de la realidad auténticamente viva.

> La historia, pensada como ciencia pura y soberana, sería para la humanidad una especie de conclusión y de arreglo de cuentas con las vida ... La historia, en la medida en que se encuentra al servicio de la vida, está al servicio de un poder ahistórico, y por ello, en esta subordinación no puede —ni debe— ser una ciencia pura como, por ejemplo, la matemática.

Nietzsche acomete una reinterpretación del concepto de objetividad histórica, que hace del ideal científico de objetividad una virtud de eunucos:

> Sólo desde el vigor del presente debemos interpretar el pasado; sólo ejercitando intensamente nuestras mejores cualidades podemos saber lo que en el pasado creció en conocimiento, se conservó y fue grande. ¡En igualdad de condiciones!. De otra forma, arrastraremos el pasado a nuestro nivel ... El historiador debe tener la energía de volver a acuñar lo universalmente familiar como algo nunca visto antes y proclamar lo universal con tal sencillez y profundidad, que se olvide la simplicidad en la profundidad y ésta en aquélla[57].

En esta objetividad se puede sentir la

> potencia artística humana, pero no su impulso hacia la verdad o hacia la justicia. La objetividad y la justicia no tienen nada que ver entre sí. Podría pensarse en una historiografía que no contenga en sí misma ni un ápice de la verdad empírica común y que, sin embargo, pudiera pretender, en el más alto grado, el predicado de la objetividad[58].

---

[56] *Ibíd.* pág. 219.
[57] *Ibíd.* pág. 250.
[58] *Ibíd.* pág. 247

Así es como Nietzsche opone al concepto de objetividad una poética (en el sentido aristotélico), que se confronta sólo con la vida como norma de normas. Estamos a un paso, que otros después de Nietzsche se encargarían de dar, de una reinterpretación política del ideal de objetividad y de la consiguiente justificación para «objetivar» cada vez más la historia como poder fáctico.

III. *¿Un adiós definitivo a la filosofía de la historia?*

Después de Hegel, la muerte de la filosofía de la historia se certificó en numerosas ocasiones. La Escuela histórica había contribuido a su desaparición, sin renunciar del todo a ella. El rechazo del historicismo por parte de Nietzsche selló el destino de la filosofía de la historia y trajo consigo un gran número de teorías históricas basadas en la filosofía de la vida (capítulo 5, 2.II). El carácter científico de la historia académica y, muy especialmente, el nacimiento de la sociología, convirtieron en materia de ciencia empírica lo que antes fue asunto de la filosofía de la historia —el origen y desarrollo de la historia entendida como totalidad— y ello aceleró la transformación de la filosofía de la historia en una lógica de la historia o teoría de las ciencias históricas.

Por otro lado, aparecía un nuevo rival en el campo del conocimiento humano, que, además de poseer carácter filosófico, era una rama de la ciencia empírica: nos referimos a la antropología filosófica (capítulo 8). Su aparición, hacia el final del periodo que nos ocupa, demuestra que los filósofos no estaban dispuestos a contentarse con elegir entre el empirismo histórico, la ciencia social o una metateoría de las ciencias empíricas. La antropología filosófica pretendió ser una ciencia natural para afirmar su superioridad científica sobre las ciencias del espíritu que, tradicionalmente, habían tenido una orientación histórica, y siguió la tendencia general a radicalizar las preguntas, con el fin de no bajar la guardia ante la filosofía de la historia y reducir la historia al estado de un epifenómeno. Así como Nietzsche había concedido a la vida un papel previo y superior al de la historia, la nueva antropología consideró característica esencial del hombre estar «abierto al mundo» y tener historia. Paralelamente, Martin Heidegger localizaba la historia humana en el ámbito existencial de la historicidad del *Dasein*[59].

---

[59] Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1926), págs. 72 y ss. *El ser y el tiempo*, México, F.C.E., 1951.

En realidad, sólo los neomarxistas de los años 20 retomaron el hilo de la filosofía de la historia. La publicación de los primeros escritos de Marx y Engels, tan cercanos en su espíritu a Feuerbach y a Hegel, propició el descubrimiento de un Marx filósofo, literalmente barrido por la imagen del científico social y del economista. *Historia y conciencia de clase (Geschichte und Klassenbewusstsein)* de George Lukács (1923) —bajo el fuerte influjo del neokantismo y de la tradición de las filosofías de la vida, que conocía bien en su calidad de discípulo de Georg Simmel— aportó al marxismo una nueva dosis de «filosofía», que tuvo un fuerte impacto en la teoría crítica de la Escuela de Francfort. En esta situación, la economía política, que había sido uno de los elementos de la «ortodoxia silenciada»[60], cedió el puesto a la filosofía de la historia. La vuelta a la teoría crítica del joven Marx hegeliano, es particularmente evidente en su obra principal, *La dialéctica de la Ilustración*, de 1944, donde vemos el proceso histórico de la Ilustración, elevado a destino universal, avasallar todo tipo de formación social específica, ejemplificar las leyes del desarrollo de nuestra civilización e, incluso, determinar la dialéctica marxista de las fuerzas y relaciones de producción. Los autores de la teoría crítica adoptaron contra Heidegger una actitud fuertemente polémica, que no debe hacernos olvidar lo cercano de ambas posiciones, en su esfuerzo por aportar una interpretación filosófica a lo que las ciencias empíricas dicen del hombre y de su historia. Ni siquiera la teoría crítica de la dialéctica de la Ilustración es un modelo genuinamente histórico del proceso, ya que, una vez asumida la «historización» historicista de la historia no queda muy lejos del «destino del ser *(Seinsgeschick)*» del último Heidegger, que es el punto culminante de la noción existencial de «historicidad». El renacimiento neomarxista de la filosofía de la historia ¿no será en realidad la confirmación de su fin?

La competencia con las ciencias empíricas del hombre como una superciencia de lo humano, relegó a un segundo puesto durante mucho tiempo a la filosofía de la historia. Pero su limitación a una teoría del conocimiento o a una teoría de la ciencia histórica no satisfizo a nadie. Quizás tenía razón Kant cuando nos recordaba, en los días del historicismo, que su función es ser un apéndice de la filosofía práctica[61], esto

---

[60] La frase es de Jürgen Habermas, cfr. *Theorie und Praxis*, Francfort, 1971, pág. 235.

[61] Cfr. el ensayo de Kant *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784). Este volver a situar la filosofía de la historia en el contexto de la siste-

es, reflexionar sobre los imperativos y las metas de la acción humana, en la perspectiva de la historia universal. De ese modo, la filosofía de la historia no se habría convertido, tan pronto, en una disciplina obsoleta.

mática filosófica, tras el abandono de la etapa especulativa, se debió, sobre todo, a los neokantianos. Por vía de los neokantianos socialistas (Karl Vorländer, Max Adler y otros) llegó al neomarxismo y a la crítica teórica. La rehegelianización del marxismo por obra de Luckács no supuso la desaparición de este motivo kantiano. Así, Jürgen Habermas, en 1960, en el curso de un debate con Marx concibió una «filosofía empírica de la historia con propósitos prácticos», en *Theorie und Praxis*, págs. 244 y ss.

3. La Ciencia

El historicismo no fue el único rasgo distintivo de la cultura alemana entre los años 1831 y 1945; este periodo se caracterizó, ante todo, por ser el siglo de la ciencia. El término «ciencia» ha de entenderse aquí contrario a «filosofía», como lo hicieron sus coetáneos, convencidos de haber alcanzado el nivel científico de su época mediante un proceso de liberación de la filosofía del idealismo alemán y de su monopolio científico. En el capítulo anterior hemos asistido al nacimiento de las ciencias del espíritu y hemos comentado su nueva visión histórica de la cultura. En éste, intentaremos describir a grandes rasgos el cambio que experimentó la ciencia posterior al idealismo, tanto en su función como en su estructura, cambio al que también contribuyeron las ciencias del espíritu. Conviene adelantar que resultaría tarea imposible describirlo sin traspasar los límites de la historia de la filosofía, como, sin embargo, hemos hecho en el capítulo dedicado a la historia. En la época que tratamos, la cultura, por considerarse científica, abandonó la ecuación ciencia-filosofía, tradicional desde Aristóteles hasta Hegel: la filosofía dejó de ser el modelo de la ciencia. Consecuentemente, los filósofos perdieron el secular monopolio en la definición de lo «científico»; de pronto se vieron obligados a interrogarse sobre la validez de su trabajo en la nueva era. Planteada como tema filosófico, la historia de la «ciencia» posterior a Hegel es la historia de las reacciones de la filosofía ante las transformaciones fácticas y normativas del mundo científico, un mundo que ya le era completamente ajeno. Nuestro cometido será, entonces, analizar la teoría que subyace implícitamente a una práctica científica afilosófica (o antifilosófica) o, lo que es igual, la comprensión de la ciencia desde el punto de vista de los científicos y no desde las opiniones de los filósofos de su tiempo.

Pero la muerte de Hegel supuso algo más que el ocaso de la filosofía como guía de la ciencia (resulta irónico que fuera precisamente la universidad von Humboldt la primera en institucionalizar ese papel). Después de Hegel la ciencia dejó de reaccionar a los impulsos filosóficos, o lo hizo de forma indirecta. En todos los aspectos del conocimiento, incluido el normativo, se consideró autosuficiente. Con ello la actividad filosófica entró en una triste etapa de su historia, obligada a probar en cada momento no ya su necesidad, sino su propio derecho a existir. La continua exigencia de legitimidad sumió a la filosofía en una evidente crisis de identidad y la arrastró a los numerosos intentos de superación que veremos en este capítulo.

1. El cambio de la función de la ciencia

El hecho de que entre 1831 y 1933 se produjera en Alemania la primera revolución industrial fue decisivo para que la ciencia alcanzara una importancia social que nunca antes había tenido; la industrialización abrió un proceso de cambio en la sociedad, cuyo ritmo y violencia son difícilmente concebibles para nosotros. En el término de cien años, la retrógrada sociedad alemana, básicamente agraria, se transformó en el estado industrial más potente de Europa. La «nación atrasada» (en palabras de Plessner), basada en tradiciones políticas de tipo feudal, tuvo que convertirse en una democracia burguesa de masas, sin ninguna preparación al respecto y con un fuerte fracaso a sus espaldas. En el capítulo 1,2, hemos comentado ya algunos de los aspectos del cambio, y bajo el epígrafe «De "la cultura a través de la ciencia" a "la ciencia como vocación"» (capítulo 1,4.IV) hemos visto cómo afectó a la ciencia la profesionalización. Sin embargo, esta última no fue más que una de las muchas convulsiones que habría de sufrir el mundo científico a raíz del desarrollo industrial. En la industria moderna, la ciencia, como indagación y tecnología, se ha convertido ella misma en una fuerza productiva, porque, al contrario que la ciencia anterior, ésta tiene una aplicación tecnológica. La nueva situación transformó por completo la cultura y la vida social, y acabó por transformar el mundo. La «ciencia», esto es, la estructura de acciones e interacciones que había triunfado en el ámbito de la industria, se extendió a todas y cada una de las esferas sociales y culturales de la vida, destruyó las ya débiles tradiciones que habían sostenido la estructura social en la era preindustrial y, sobre todo, suscitó grandes expectativas de cambio en la or-

ganización social. A lo largo y ancho de Europa creció una especie de fe absoluta en la capacidad y fuerza normativa de la ciencia; frente a ella la crítica filosófica se reveló impotente e inútil.

Pero la transformación científica del mundo no sólo influyó poderosamente en la forma de producir y organizar la sociedad o en la educación y en la cultura; al no aceptar otra fuente de legitimidad que no fuera la científica, afectó también a la propia ciencia. En este sentido podemos hablar de una transformación científica de la ciencia como elemento determinante de la propia industrialización. A este respecto Helmuth Plessner, hacia el final del periodo y bajo el epígrafe «la industrialización de la ciencia»[1], juzgaba la tendencia a la profesionalización —o, como ya hemos tenido oportunidad de ver, el paso del concepto de «cultura a través de la ciencia» al de «ciencia como vocación» diseñado por Max Weber— como un aspecto más del desarrollo de la industria. La profesionalización es una condición indispensable para que la ciencia resulte productiva, cuando ésta se utiliza básicamente como un elemento más de la producción industrial y, por ello mismo, se basa en la división del trabajo y se organiza en instituciones de carácter seudoindustrial, en vastos institutos, que, en los tiempos de von Humboldt, superaron las fronteras de la universidad y destruyeron la unidad de investigación y cultura; también Max Weber trató este punto. Plessner intentó analizar, desde la perspectiva sociológica, las características del cambio en la función de la ciencia, que ya habían tratado Weber y otros autores. Señaló, ante todo, los «nexos inteligibles en el plano del significado» que se dan entre los diversos tipos de ciencia y de sociedad, a partir de sus «influencias mutuas, casuales o intencionadas»[2]. Según Plessner, Occidente ha producido tres tipos de formación social: la sociedad feudal y jerarquizada de la Edad Media, la sociedad absolutista de los siglos XVII y XVIII (ambas basadas en la ley natural) y la sociedad evolutiva y democrática de los siglos XIX y XX. Las dos primeras representan «formas sociales cerradas, de carácter estático y cíclico», la Iglesia y el estado nacional centralizado eran sus puntos de referencia. Plessner continúa así:

> La relación del mundo medieval con el tiempo estaba basada en la noción de trascendencia de la Iglesia, mientras que el mundo absolutista

[1] Helmut Plessner, «Zur Soziologie der modernen Forschung und ihrer Organisation in der deutschen Universität», en *Diesseits der Utopie*, Francfort, 1974, pág. 130.

[2] *Ibíd.*, pág. 121.

se definía por el concepto atemporal de los principios de la razón y por las relaciones sociales de dependencia ordenadas según las leyes naturales. Cada una de estas formas de conocimiento tenía sus propiedades correspondientes. En ambos sistemas, la verdad era algo materialmente seguro, en el primer caso se trataba de una revelación supranatural, en el segundo, de las leyes del ser inmanentes a la razón. Su esclarecimiento, en el curso de la ingadación, formaba parte de un sistema cerrado y definitivo. Sin posibilidad alguna de añadidos o menguas, el sistema de conocimiento no requería más que de una exposición clara y de la refutación de las posibles objeciones. El conflicto entre criterios distintos se resolvía apelando a la obediencia, a la sabiduría de la Iglesia o a la necesidad inmanente. No había lugar para la demostración empírica, la clasificación del material quedaba garantizada por los principios materiales del ser. Estos supuestos fundamentaron el método escolástico, en sentido estricto y lato, que conformó los grandes sistemas desde el siglo XVII al XIX[3].

Para Plessner, el concepto racionalista de razón es la secularización del *noûs* divino, en virtud del cual, la razón es la unión de lo que es evidente en sí mismo, sin ninguna instancia superior, algo como lo que Leibniz pensó al definir la *raison* como el lugar de las ideas innatas. Factor constante del ser humano, accesible a todo individuo, el uso de la razón proporciona el conocimiento de la naturaleza y su dominio. En este sentido, desde un punto de vista filosófico y psicológico, la razón viene a ser el principio de «objetividad *(Sachlichkeit)*, la expresión de una forma de existencia inherente al mundo». Para Plessner, la consecuencia directa de la formalización de este concepto es un paso más hacia la secularización. La razón no es ya una fuente de entendimiento, sino sólo un principio *formal* de actuación, que nos permite «cuantificar» o «matematizar» el mundo y organizar nuestro comercio con él para lograr una finalidad cuantificable. Ahora bien, esta racionalización formal de nuestro comercio con el mundo garantiza también, por primera vez, la uniformidad de la naturaleza, que es condición indispensable para su instrumentación y dominio económico. De ahí, «la relación, curiosamente armónica, entre la interpretación objetiva del mundo y los principios económicos; la simetría del progreso en el seno de una ciencia que, por un lado, busca desinteresadamente la verdad y, por otro, facilita la explotación del mundo»[4].

Plessner describe en estos términos el tipo de ciencia que corres-

[3] *Ibíd.*, págs. 122 y s.
[4] *Ibíd.*, pág. 125.

ponde, de un modo «inteligible en el plano de la significación», a la sociedad evolutiva y democrática:

> La objetividad es la expresión de una forma de existencia inherente al mundo, considerada desde el punto de vista lógico; una objetivación uniformadora de la natural variedad de la vida; la forma material de una estructura inteligible, en principio. No existen principios no objetivos, puesto que la clasificación y la definición del material son algo establecido. Los distintos ámbitos del material se dividen en dominios homogéneos en función de su significado objetivo, y se organizan en diferentes áreas especializadas que poseen métodos particulares, como disciplinas susceptibles de ser aprendidas y demostradas. Las áreas especializadas son, a su vez, profesiones, que proporcionan una actividad racional y rentable para un cierto número de personas. El éxito, en cualquiera de sus formas, es el criterio prioritario de la actividad racional; la acción o la pasividad, la capacidad o la deficiencia, se juzgan conforme a su provecho para la supervivencia de la sociedad. Cuando la competencia aumenta el conocimiento en cada especialidad se buscan nuevos campos y se crean nuevas especialidades. Así, el material se reduce cada vez más en nuevas combinaciones autónomas y campos especializados, que son nuevas formas de ganarse la vida. A esta creación continua de especialidades, idealmente coexistentes, corresponde una ininterrumpida transformación del trabajo, basada en el progreso ideal. La tarea científica se desarrolla como profesión, en una sociedad profesionalmente articulada. Toda la actividad de las sociedades contemporáneas, europeas o americanas, sigue este esquema, con la excepción de aquellas profesiones que se relacionan con el sentimiento o las creencias (por ejemplo, el caso de los clérigos)[5].

Lo que Plessner describe como «mecanización, sistematización y despersonalización (¡junto a una entrega absoluta a la causa del éxito personal!) del proceso productivo ... de mercancías materiales y espirituales», altera tanto la estructura interna de la ciencia, como el papel y la estructura de la personalidad del científico. Plessner afirma, además, que una ciencia sometida al principio de progreso, es necesariamente evolutiva, a causa de «la infinidad de campos autónomos en que está dividido el material» que resulta de la formalización de la razón. A este respecto, haremos referencia aquí a la presión que la necesidad de innovar la técnica y la industria ejerce sobre la estructura científica, como fenómeno de reciente actualidad. Comentaremos también el cambio estructural bajo el epígrafe «dinamización de la ciencia». Una ciencia obligada a investigar continuamente para renovar la industria

[5] *Ibíd.*, págs. 126 y s.

y renovarse a sí misma ya no se identifica por sus contenidos (irremediablemente condenados a ser superados), sino por sus métodos y procedimientos, y se convierte en una ciencia-investigación.

A esta «mecanización» o «metodización» de la ciencia corresponde lo que Plessner califica de «despersonalización» del sujeto que la practica, ya que, en la investigación racionalizada y metódicamente rigurosa, el éxito será mayor en la medida en que el científico no vuelque su individualidad de una manera esencial y se limite estrictamente a perseguir la pura «objetividad»:

> El investigador moderno pone toda su energía en el trabajo, pero excluye su personalidad; para su disciplina, él es una cuestión impersonal. En algunos casos podrá tener el inestimable valor de un genio, pero como individuo es, en principio, sustituible. La propia lógica del desarrollo de sus problemas mantiene a la ciencia en movimiento, como si fuera el plan de producción de una empresa[6].

Lo que Plessner llama «despersonalización» abrió el camino hacia el anonimato. Desde el nuevo punto de vista, la ciencia no es ya el saber de un hombre en particular, no consiste siquiera en el trabajo de un grupo de individuos identificables, es el producto de un colectivo singular al que denominamos «investigación». Es lo que Peirce llama la «comunidad de los investigadores»: una actividad cuyo valor es independiente del sujeto, y se legitima por su universalidad. No hay lugar para los anhelos culturales de signo individual, a la manera de von Humboldt, en la ciencia-investigación, convertida en un subsistema de las sociedades democrático-evolutivas, que, en principio, ofrecen a cualquier individuo la posibilidad de adquirir conocimiento, pero no permiten el desarrollo de la gran «personalidad indagadora». A este respecto, es significativo que en la lengua alemana, la palabra *Forscher* (investigador) haya sido reemplazada por el término *Forschung* (investigación); aprendizaje científico *(Ausbildung)* ha suplantado de igual modo al término cultura *(Bildung)* científica (véase también el capítulo 8). La «autoría sustituible» y la internacionalización de la ciencia son, para Plessner, los rasgos característicos de la exigencia de igualdad de la moderna interpretación democrática del mundo, cuya actitud vital se basa en el comportamiento racional de los individuos frente a las continuas demandas de cambio. En este punto Plessner cita la opinión de Max Weber sobre la supuesta armonía entre la ética de la investiga-

[6] *Ibíd.*, pág. 132.

ción y la «ética del trabajo en el mundo moderno»: para él se trata sólo de una mera complementación subjetiva de las relaciones entre industrialización de la ciencia y «racionalización de la vida social».

2. El cambio en la estructura de la ciencia

Hemos utilizado el término «dinamización» para nombrar el aspecto esencial del cambio en la estructura de la ciencia que, según Plessner, no es causa directa de la industrialización, pero se relaciona con ésta «en el plano de la significación». La ciencia basada en la investigación, que él asoció al «mundo evolutivo y democrático de los siglos XIX y XX», fundamentalmente caracterizada por la innovación y los procedimientos impersonales, es el resultado de la dinamización del antiguo concepto de ciencia, secularmente aceptado desde Aristóteles a Hegel. Los elementos más importantes del cambio fueron la *empirización* y la *temporalización*[7], tanto en relación con el objeto de su competencia como con la forma del conocimiento científico. Para aclarar este punto, consideraremos algunos rasgos de la historia de la ciencia.

I. *Sobre la historia de la ciencia*

Hacia mediados de siglo, los contemporáneos vivían este proceso «dinamizador», como un avance rápido y constante, como una auténtica eclosión del pensamiento. Hasta la llamada «Edad de Goethe», una persona formada estaba aún en condiciones de poseer una cierta preparación científica y de seguir el avance de la ciencia. Tanto Goethe como Hegel, ¡tan mal vistos por los científicos naturales!, destacaron en su época a causa de su interés por el conocimiento científico. Pero, a partir del momento que estamos estudiando, la especialización, profesional o metodológica, sustituyó a la cultura científica universal. La imagen de un mundo científico omnicomprehensivo se hizo popular incluso entre los no iniciados, gracias a la difusión que alcanzaron las obras divulgativas. Al mismo tiempo, y en la medida en que la ciencia especializada no satisfacía ciertas necesidades, aparecieron diversas interpretaciones del mundo que también se reclamaban científicas.

---

[7] *Vid.* Wolf Lepenies, *Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts*, Francfort, 1978, páginas 16 y ss.

a. La estructura de las disciplinas científicas

La especialización tuvo una consecuencia inmediata e importante: produjo una fuerte diversificación en el seno de la ciencia, perfectamente reflejada en la nueva estructura universitaria. En los tiempos de Hegel, la universidad estaba formada por cuatro facultades: filosofía, teología, medicina y derecho. Durante los años 60, la facultad de ciencias naturales se separó de la de filosofía; más tarde aparecieron facultades de ciencia política, economía y ciencias sociales, en su mayor parte vástagos de la facultad de derecho. Los antiguos Institutos Técnicos (*Technische Hochschule*) se convirtieron en facultades de tecnología al alcanzar una mayor consideración académica. También los Institutos Pedagógicos se podían considerar antesalas de las facultades, aunque no tendrían este rango hasta mucho más tarde (en las facultades de filosofía, sin embargo, hubo cátedras de Pedagogía desde principios del siglo XIX). Se produjo, además, un fuerte incremento en el número de departamentos dependientes de cada facultad, especialmente en las de medicina y ciencias naturales.

Incluso la facultad de filosofía se vió afectada con la creación de nuevas disciplinas históricas, como las historias del derecho, del arte, de la religión y de la filosofía, que, como era de esperar, poco guardaban en común con la idea hegeliana de la historia. Los estudios de lenguas germánicas fueron el prototipo de las «nuevas filologías», primero como ciencias del lenguaje y, más tarde, como disciplinas históricas. Surgieron ciencias de la literatura, de la música, del arte y la religión sobre el modelo integral de las «ciencias de la antigüedad clásica», que se llamaron también filologías en sentido amplio, aunque su tendencia natural se avenía mejor con la ciencia de la cultura que con la ciencia de la «palabra». Estos nuevos departamentos copiaron la integración de métodos filológicos e históricos que había hecho ya de la historia una ciencia.

No obstante, en el caso alemán, la aparición de la sociología y de la psicología tuvo una gran trascendencia, ya que estas disciplinas ponían en cuestión la nueva estructura científica recientemente consolidada. Ambas integraban demasiadas cosas para el gusto de la nueva ciencia. La sociología, por ejemplo, combinaba filosofía e historia con economía y derecho e, incluso, a través de la tradición francesa, ciertos puntos de vista relacionados con las ciencias naturales, mientras que la psi-

cología se presentaba como «una ciencia natural del espíritu». De hecho, la respuesta integradora de estas disciplinas, frente a la investigación metodológica propia de la estructura dual: ciencias del espíritu/ciencias naturales, hacía que no encajaran en la división por departamentos. Más aún, desde el momento en que utilizaban los métodos de las ciencias naturales para el estudio del «espíritu objetivo y del espíritu subjetivo», que eran privativos de las ciencias del espíritu, la sociología y la nueva psicología planteaban un reto que todavía hoy tiene actualidad. En Alemania, la psicología «comprensiva» y la sociología se organizaron como ciencias del espíritu para dar respuesta a este problema, que, pese a sus posteriores consecuencias, en ese momento fue sólo un episodio más[8].

La aparición de una segunda forma de psicología sobre el modelo de las ciencias naturales —lo que se llamó «psicología sin alma» primero y, más tarde, sencillamente ciencia de la conducta— habría de afectar considerablemente a las ciencias del espíritu, ya que durante mucho tiempo la psicología se había considerado la base de las humanidades[9]. La posterior oposición al «psicologismo» y los esfuerzos por liberar a la ciencia cultural de su influjo a través de la hermenéutica o de una teoría de los valores, no se puede concebir sin tener en cuenta hasta qué punto se vieron amenazadas por la psicología experimental las humanidades en el núcleo mismo de su entidad. Se trataba de una amenaza real, era evidente que el camino propuesto por Dilthey (las interpretaciones «hacia dentro») no producía una adecuada comprensión del espíritu humano. Pese a las resistencias contra Freud o contra el conductismo, la ciencia interpretativa de la reflexión tuvo que renun-

---

[8] Los creadores de la psicología comprensiva fueron Wilhelm Dilthey, Karl Jaspers y Eduard Spranger, entre otros; la obra programática *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* apareció en 1894; cfr. también Erich Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, Bonn, 1947. La sociología «interpretativa» fue idea de Max Weber en el célebre (1) de su «Soziologische Grundbegriffe». «La sociología... es la ciencia que tiene por objeto interpretar el significado de la acción social y ofrecer así una explicación causal de la forma en que se desarrolla esa acción social y de los efectos que produce». Sin embargo, Max Weber no abogó por una concepción de esta disciplina como una *Geisteswissenschaft* pura, a la manera en que lo hicieron Othmar Spann y otros, donde el procedimiento hermenéutico se asocia frecuentemente al fenomenológico. Alfred Schütz fue el teórico de esta asociación.

[9] Wilhelm Wundt rechazó expresamente la idea de una psicología como «ciencia del alma», en *Grundriss der Psycologie*, § 1, Leipzig, 1896-1922, pág. 1; sobre la psicología como «base de las ciencias del espíritu» *vid. ibid.*, § 2, pág. 16.

ciar, en última instancia, a ser una ciencia del espíritu. En todo lo que venimos diciendo reside la clave del éxito de la antropología filosófica en Alemania (capítulo 8). También el debate sobre los fundamentos de la lógica y la matemática se origina en este punto; al fin, la psicología, como actividad reflexiva, no es esencialmente distinta de la filosofía. La «nueva» psicología, estrictamente empírica, planteó el conocido problema de la circularidad que el «psicologismo» había creado en la lógica, que Husserl y Frege analizaron y que les llevó a buscar en otro lugar los fundamentos.

b. Las ciencias naturales

El carácter paradigmático de las ciencias naturales durante este periodo aconseja al menos una descripción mínima de los aspectos más representativos de su desarrollo. La tendencia predominante era la de unificar teorías y metódos, junto a un fuerte desarrollo del conocimiento experimental, pero en 1830 aún no había llegado la hora de lograr una ciencia unificada de la naturaleza; hasta los años 30 de nuestro siglo, con la formulación de la teoría cuántica no se habría de encontrar la teoría básica de las ciencias naturales. Los modelos mecánicos clásicos de un Galileo o de un Newton, que para Kant representaban la «ciencia» (junto con las matemáticas y la geometría), estaban aún lejos de abarcar por completo el mundo de la física. Los mecanismos como explicación totalizadora de la naturaleza eran ya un simple programa, ya un dogma filosófico; la ciencia moderna iba por otro camino. Por ejemplo, las teorías del calor, la óptica, el magnetismo o la electricidad eran divisiones de la física ampliamente independientes entre sí. La incipiente ciencia química (tras Lavoisier) e, incluso, la biología, que aún se dedicaba a clasificar o comparar morfológicamente, no utilizaron nunca modelos mecanicistas de interpretación.

No obstante, a partir de 1830 se empezó a ver con optimismo la posibilidad de unificar teorías y métodos bajo la bandera del mecanicismo, por ejemplo, a través de la formulación browniana del movimiento, de 1827, que finalmente parecía confirmar de forma empírica la teoría cinética del calor. Particularmente importante resultó la formulación por Robert Mayer y Helmholtz, en 1846, de la primera ley de la termodinámica; anticipada por Joule, al investigar la relación entre el trabajo mecánico y el calor. En una conferencia sostenida en 1869, Helmholtz mantenía aún su fe en el mecanicismo, reforzada por el

principio de conservación de la energía, que él formulaba como principio de conservación de la fuerza: «Si, no obstante, el movimiento es la base inalterable que subyace a todo cambio en el mundo, entonces todas las fuerzas elementales son fuerzas de movimiento y el fin de la ciencia sería descubrir ese movimiento y las fuerzas motrices que subyacen a todo cambio, es decir, reducirlo a mecanismos»[10]. El principio de conservación fue interpretado (y saludado) por los partidarios de concepciones materialistas, que veían confirmadas sus ideas, pero el propio Helmholtz rechazó la ecuación materialismo-mecanicismo[11]. La interpretación que Robert Mayer dio a la primera ley de la termodinámica, como una teoría de la energía completamente al margen del concepto de «fuerza», quebró la conexión que Helmholtz había establecido entre esta ley y el mecanicismo, abriendo, al mismo tiempo, el camino al concepto de «energía», que sería el gran rival del punto de vista mecanicista hasta nuestros días y que, una vez elaborado como interpretación del mundo, se convertiría en una de las fuentes de la filosofía de la vida. La física relativista de Einstein y la moderna física atómica resolvieron la polémica entre mecanicismo y «energía», haciéndola superflua.

En el terreno de la física, después de 1830 las innovaciones más importantes vinieron de la mano de la integración: la de los fenómenos magnéticos y eléctricos por Örstedt condujo a la teoría del electromagnetismo, que Faraday conectó con la mecánica y Hertz con la óptica; la nueva electrodinámica se convirtió en el fundamento de lo que habían sido antes numerosas subdisciplinas de la física. También la teoría de la relavitidad de Einstein se desarrolló a partir de aquélla, como se desprende del título de su trabajo original de 1905: «De la electrodinámica de los cuerpos en movimiento». El proceso integrador traspasó incluso los límites de la física: a partir de los nexos de unión entre los fenómenos eléctricos y químicos, que ya había visto Volta, nació la fisioquímica. La propia química, que había encontrado en la tabla de los elementos una primera realización teórica, entró en el terreno de la biología, como química orgánica, primero, y como bioquímica después. A su vez, la biología encontró un nuevo fundamento teórico en la fisiología, pues, con la aplicación del análisis químico al

---

[10] Hermann von Helmhotz, *Über das Ziel und die Fortschritte der Naturwissenschaft*, Innsbruck, 1869, en su *Philosophische Vorträge und Aufsätze*, Berlín, 1971, páginas 153 y ss.

[11] *Das Denken in der Medizin*, 1887, en *Philosophische Vorträge*, págs. 219 y ss.

proceso de la vida, dejó atrás su fase clasificatoria y morfológica. La fisiología sentó las bases de la medicina científica moderna, confirmando su tendencia, durante todo el siglo XIX, a compaginar las ciencias del espíritu con las ciencias naturales. Ya nos hemos referido también a las consecuencias de las teorías de Darwin. Todo ello son ejemplos de innovación teórica integradora, que desde numerosos campos distintos cambiaron por completo la imagen científica que el hombre tenía de sí mismo.

Pero la historia de la ciencia entre 1831 y 1933 es también la historia de una crisis, tanto en el ámbito de las disciplinas tradicionales como entendida en un sentido fundacional. A menudo, una cosa llevaba a la otra. Por ejemplo, la crisis que generó en la matemática las antinomias de la teoría del número produjo una nueva definición de las relaciones de la matemática con la lógica, que alteró profundamente la comprensión general de ambas disciplinas. Además, el desarrollo de geometrías no euclideas y de la teoría de la relatividad obligó a revisar las nociones tradicionales de geometría, y marcó el fin del monopolio de la física clásica. Muchos de los cambios en las relaciones entre la química y la física, y entre aquélla y la biología, se explican también según este modelo. No debemos olvidar tampoco el cambio que sufrió la psicología, bajo las formas de psicofísica, psicología fisiológica[12] u otras variadas combinaciones, capaces de transformar por completo su anterior concepción.

c. Un excurso: la filosofía romántica e idealista de la naturaleza

La crítica a la filosofía romántica e idealista de la naturaleza fue uno de los puntales de la conciencia científica del periodo posidealista alemán, desde 1830. La concepción hegeliana, en particular, se tenía por un terrible ejemplo de aberración especulativa, un argumento más para proclamar el fin de la filosofía y establecer la ciencia como único camino. Aunque los orígenes de las nuevas conciencias histórica y científica corren paralelos —el rechazo de Hegel es paradigmático en ambos casos—, el proceso que siguió la segunda fue más ambicioso y más radical. Después de todo, la críticas a Hegel por su filosofía del de-

[12] La psicofísica (Fechner, *Elemente der Psychophysik*, 1860) fue la primera forma que adoptó la psicología como ciencia natural; el programa para una psicología fisiológica fue formulado por Wilhelm Wundt en 1874.

recho y de la historia se basaban en su justificación del *status quo* prusiano, en la hipostatización del presente o en su optimismo incondicional en el progreso; en definitiva, todos ellos argumentos morales o políticos. Las dudas de carácter científico de los historiadores jugaron un papel secundario en el debate público, lo que explica por qué la *Filosofía del derecho* tuvo una gran importancia, pese a todo, para la ciencia histórica, incluso entre sus oponentes más recalcitrantes[13]. Sin embargo, en el caso de la filosofía natural, el idealismo absoluto cayó en un tal desprestigio científico que del sistema hegeliano no se habló sino para ridiculizarlo como un conjunto de ideas extravagantes. Los alumnos de Hegel se apresuraron a apartarse del maestro después de su muerte: Michelet, con ocasión de la publicación de la filosofía natural de Hegel, abogaba por la coexistencia de las distintas formas de aproximación al conocimiento en esta materia, abandonando de partida la posición de superioridad frente al empirismo que Hegel había exigido siempre para su filosofía de la naturaleza.

Una mirada superficial a este cuadro, podría dar la impresión de que en Alemania sólo tras la muerte de Hegel se investigó la naturaleza al margen de la servidumbre especulativa, en su forma moderna, sin embargo, la realidad fue bastante diferente. Aunque no hay duda de que en Alemania —y en otros muchos lugares— hubo una «Edad de Goethe» en la que ciencia y naturaleza se entendían como cosas distintas, la influencia real de la filosofía romántica e idealista de la naturaleza fue muy inferior a lo que se sostuvo en las últimas décadas del siglo. Los científicos naturalistas alemanes, relativamente despreocupados del aspecto filosófico, formaron parte de la corriente principal del desarrollo científico de Occidente. Friedrich Albert Lange dice al respecto: «No habría que olvidar que el positivismo fue cosmopolita, mientras que la filosofía alemana permaneció aislada, en consonancia con la índole de su disposición general»[14]. Sin embargo, es importante no *subestimar* su influencia; las relaciones de la filosofía natural con la investigación real de la naturaleza fueron intensas desde el principio, y los

[13] Así, Lange escribía: «Sin embargo, cuando se considera la influencia de Hegel sobre la historiografía y, especialmente, sobre la historia cultural, uno se ve obligado a aceptar que Hegel, a su manera, ha favorecido intensamente también a las ciencias» (*Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Francfort, ed. A. Schmidt, 1974, pág. 515). Nadie ha puesto en cuestión seriamente la importancia de Hegel para las ciencias del espíritu. Para los neohegelianos llegaría a ser éste un tema fundamental, inspirado por Dilthey.

[14] *Geschichte des Materialismus*, pág. 517.

límites entre ambas muy fluidos. Alexander von Humboldt estaba muy cerca de la concepción de Goethe en esta materia y, sin embargo, fue una autoridad científica de primer orden[15]. La propia morfología ghoethiana de las plantas y los animales se aceptó plenamente hasta la llegada de Darwin[16], y algunos aspectos de la filosofía natural de Schelling influyeron tanto en Örstedt para su formulación del electromagnetismo, como a Johannes von Müller, en la concepción de su fisiología. El cofundador de la psicología, Gustav Theodor Fechner, que fue alumno de Schelling, no pudo evitar, ni en sus estudios ni en sus posteriores debates contra la filosofía, la adopción de una cosmología místico-hilozoísta, de rasgos idealistas y románticos[17]. Por último, mencionaremos a Ludwig Büchner y Jakob Moleschott, propagandistas de un materialismo que buscaba la ciencia natural exacta, pero que (Lange lo demostró convincentemente) no fueron más que epígonos de la filosofía idealista de la naturaleza[18].

Si durante la llamada «Edad de Goethe» los límites entre filosofía de la naturaleza y ciencia natural aparecían desdibujados, fue tanto por las necesidades y tendencias de la mentalidad científica, como por el hecho de que la filosofía natural no formó nunca un todo unificado: Goethe, los románticos y Hegel sostuvieron ideas muy diferentes. Además no existía una separación conceptual entre «filosofía» y «ciencia». Sin embargo, a partir de la polémica surgida entre los partidarios de la investigación empírica y matemática de la naturaleza, y los que apoyaban la especulación (los coetáneos hablaron a menudo de la «arrogancia de los filósofos) se produjo una fractura entre «filosofía de la naturaleza» y «ciencia natural», que habría de prolongarse durante todo el siglo.

En el ámbito científico se generalizó la idea de que hacia 1830 —y tras un paréntesis de «romanticismo conceptual»— se estaba restableciendo la situación de 1780, cuando la filosofía natural (por ejemplo en el sistema de Leibniz y Wolff, de los tiempos de Kant) carecía de aque-

---

[15] Su obra *Kosmos* (1845y ss.) fue uno de los trabajos científicos más leídos durante el siglo XIX y un libro obligado para la enseñanza en Alemania.

[16] Por ejemplo, Helmholtz en *Über Goethes naturwissenschaftliche Arbeiten* (1853) y *Über das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaft* (1862), en *Philosophische Vorträge*, págs. 95 y ss. y 19 y ss.

[17] Fechner (1801-87), el maestro de Wilhelm Wundt, que formuló la famosa tesis sobre el «paralelismo psicofísico», pertenece, desde el punto de vista filosófico, al último idealismo especulativo.

[18] *Vid.* Lange, *Geschichte des Materialismus*, págs. 544 y ss.

llos planteamientos metafísicos contra los que se levantó el empirismo para defender, una vez más, la causa de la Ilustración y la noción de progreso[19]. Desde luego, el proceso interno de unificación teórica y metodológica experimentado por la ciencia natural contribuyó a la polarización, pero fue, sobre todo, el rechazo radical de las tesis idealistas y neoclasicistas acerca de la realización personal, lo que produjo una cultura realista en todos los campos, así como la politización de las clases cultas durante el periodo inmediatamente anterior a la revolución de 1848, y el nacimiento de un nuevo materialismo popular, como interpretación del mundo adecuada al nuevo sentido de la realidad. En términos de historia social, el fenómeno está ligado a un nuevo avance de la industria, que acabó de consolidar la «corriente realista de la cultura».

La filosofía alemana de la naturaleza se suele reconocer internacionalmente como un episodio típico de la cultura de este país, un producto de la reacción frente al movimiento *Sturm und Drang*, a los primeros románticos y al materialismo francés de un Holbach, por ejemplo, que se consideraba el paradigma de la filosofía francesa de la Ilustración. El materialismo (al que más tarde se enfrentaría Lange) parecía una consecuencia inevitable de la física matemática y de la mecánica clásica, por ello hubo que buscar formas alternativas de ciencia natural, capaces de reivindicar la concepción antimaterialista de la filosofía de la naturaleza. Kant, con su crítica de la razón, había abierto la posibilidad de separar el mecanicismo clásico del dogma materialista, al mismo tiempo que en la *Crítica del juicio* proveía de los medios necesarios para una concepción no mecanicista de la naturaleza. Por otro lado, Heine atribuía a la influencia de Schelling el hastío que experimentaba la juventud ante las abstracciones transcendentales de un Fichte:

> Fichte es un filósofo, su poder está en la dialéctica y su fuerza en la demostración. Pero éste es, quizás, el punto débil del señor Fichte. Él es un intuitivo, que no se encuentra a gusto en las cumbres heladas de la lógica; es feliz perdiéndose en los floridos valles del simbolismo; su

[19] Schleiden, por ejemplo, evocándolo en 1863, llamó a Schelling el «Cagliostro de la filosofía» por haber construido sobre «ecuaciones tácitas un sistema de filosofía natural, en el que dio lamentables muestras de ignorancia real, amparado en la necesidad filosófica. Esta superficial chismografía no afectó en absoluto a la astronomía o la matemática, pero contribuyó a confundir durante mucho tiempo a las ciencias naturales orgánicas» (citado en D. von Engelhardt, *Hegel und die Chemie*, Wiesbaden, 1976, pág. 25).

fuerza filosófica reside en la creación. Esta última, no obstante, es una cualidad mental que se encuentra en los poetas mediocres tan a menudo como en los mejores filósofos. Con ello intento sugerir que el señor Schelling se limita a ser un ciego seguidor de Fichte en aquella parte de la filosofía que pertenece al idealismo trascendental, pero que, sin embargo, florece y brilla con toda su fuerza en la filosofía de la naturaleza, donde conduce su negocio entre flores y nubes. Y no sólo él sigue esa dirección, también lo hacen sus amigos, cuya turbulencia es una reacción poética frente a la filosofía abstracta del espíritu. Como escolares que acaban su jornada, aburridos de letras y números, los alumnos del señor Schelling se precipitan en la naturaleza, entre la fragancia y los atardeceres del mundo real, y se recocijan y dan volteretas y ofrecen un gran espectáculo. La expresión «amigos del señor Schelling» no tiene aquí su sentido ordinario. Lo que el señor Schelling quiere es fundar una escuela al estilo de los poetas antiguos, una escuela poética, donde no exista una doctrina definitiva, sino que cada cual obedezca al espíritu, y todos se manifiesten a su manera. También podría decirse que intenta fundar una escuela profética, donde se profetice según la inspiración y el humor de cada uno, y en la forma que cada uno elija. Es lo que hacen ahora los jóvenes que siguen al maestro del espíritu: las mentes más estrechas profetizan en diferentes lenguas. Es el gran Pentecostés de la filosofía[20].

Las irónicas palabras de Heine, en 1834, ilustran el cambio en la forma de pensar a que nos hemos referido, del que su obra es bien representativa.

Hacia 1800, existían tres tipos de filosofía natural: el científico, el trascendental y el metafísico. El tipo científico, que se distinguía por sus métodos, desembocó en la llamada «teoría de la ciencia». Del aspecto característico de la filosofía trascendental de Kant, es decir, el *a priori* de todo conocimiento natural, y una vez que Schelling convirtió en objetividad la noción fichteana de intuición fundamental, surgió una nueva filosofía metafísica natural que reafirmó el *a priori* de nuestro conocimiento de la naturaleza o, lo que es igual, que reconstruyó *a priori* la génesis natural del espíritu[21]. De otra parte, la ciencia natural

---

[20] Heinrich Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, en *Sämtliche Werke*, Munich, ed. H. Kaufman, 1964, vol. IX, págs. 274 y s.

[21] *Vid.* Schelling, *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Oder über den Begriff der speckulativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft* (1799), en *Werke*, ed. M. Schröter, vol. II, págs. 271 y ss. Según K. E. Rothschuh, los principios de la filosofía de la naturaleza de Schelling influyeron decisivamente en el pensamiento fisiológico alemán desde 1800 a 1820; él ofrece la siguiente caracterización somera de las ideas más importantes: «La naturaleza en su totalidad es el ámbito de un espíritu inconscientemente creativo. En el absolu-

de Goethe estaba en el límite del pensamiento trascendental: era una variante científica, de base metafísica, en la línea de las ideas de Spinoza. Por último, la filosofía natural de Hegel[22] depende materialmente de Schelling y de Goethe, pero busca el fundamento filosófico en la metacrítica de la crítica kantiana de la razón (su *Ciencia de la lógica* admite esta clase de lectura), para salvar la coherencia con la investigación empírica de la naturaleza. De esta forma, Hegel mantiene la diferencia crítica con los románticos, con Schelling y Goethe, pese a los puntos comunes. Hegel acusaba a los románticos de pervertir el concepto filosófico de la naturaleza con sus fantasías y de haber contribuido con ello al desprecio general por la filosofía[23]. (Puesto que, efectivamente, la filosofía de la naturaleza fue, en gran medida, culpable del descrédito general de la filosofía, la acusación llegaría a volverse contra él mismo.) Pero no se limitó a criticar la revisión que había llevado a cabo Sche-

---

to, naturaleza y espíritu son idénticos. Sólo a través de la experiencia humana el absoluto se percibe dividido en forma de fenómenos naturales. La naturaleza es el espíritu en el devenir. El hombre puede reconocer las ideas originales que se ocultan tras la apariencia de la naturaleza, porque el espíritu humano es consciente de sí mismo, y si el comprender es también un producto de la naturaleza, que se revela en los fenómenos naturales y forma parte del mundo natural, las leyes de la naturaleza deberán fundarse en esta consciencia y las leyes de la consciencia tendrán que constatarse en la naturaleza. Por tanto, el espíritu reflexivo creará, por sí mismo, una idea de la naturaleza. De esta forma, la naturaleza y la realidad empírica son sólo el escenario y la fachada de las ideas que se encuentran tras ellas.

Es fácil reconocerlas cuando se posee la clave y se conocen los principios recurrentes, universales y constantes, mediante los cuales el espíritu se expresa en la naturaleza. Según Schelling estos principios son dos: *polaridad* y *analogía*. El primero de ellos afirma que la naturaleza se mantiene sobre polos opuestos, lo que obliga al estudioso del mundo natural a buscar la polaridad y el dualismo en todo lugar. La analogía, por su parte, se justifica en virtud de un tercer principio, según el cual todo lo que existe está estructurado en los diversos estados de un proceso de perfección; de esta forma, los fenómenos se deben demostrar por comparación con todos los estados del proceso. Por último, a causa de la continua transformación de la naturaleza, es posible aplicar el principio de la metamorfosis. La aplicación de todos estos principios nos permite considerar la naturaleza como la unidad de los diversos estados de desarrollo de la unidad original —el espíritu en el curso del devenir— y, al mismo tiempo, como unidad de las múltiples apariencias» (K. E. Rothschuh, *«Zur Entwicklung der Methodologie in der Physiologie deit dem Beginn des 19. Jahrhunderts» en la edición de A. Diemer, Beiträge zur Entwicklung der Wissenschaftstheorie im 19. Jahrhundert*, Meisenheim, 1968, pág. 121).

22 No conozco ningún estudio completo de la filosofía hegeliana de la naturaleza. *Hegel*, de Charles Taylor, Cambridge, 1975, págs. 350 y ss. tiene una buena introducción.

23 Cfr. Hegel, *Naturphilosophie*, en *Enzyclopädie*, págs. 29 y ss.

lling, sino que —guardándose de mencionar el nombre de este último— atacó su principio de intuición intelectual y le opuso la fuerza del concepto: la filosofía natural es «conocimiento racional de la naturaleza». Hegel está más cerca de Goethe en este punto, especialmente en lo que se refiere a la teoría de los colores, y lo apoya frente a los partidarios de Newton, aunque reconoce que Goethe no llegó a plantearse la imposibilidad de «filosofar sobre la base de la intuición» y que no fue capaz de alcanzar el nivel del concepto. En cuanto a la teoría de la metamorfosis, Hegel la asumió, dándole una interpretación nueva: «la metamorfosis pertenece sólo al concepto como tal, pues es sólo una alteración en su desarrollo». Utilizó este argumento para rechazar por principio todas las teorías de la evolución, que eran para él simplemente una «idea burda, tanto de la vieja como de la nueva filosofía de la naturaleza». Hay que tener presente que la inmovilidad de las especies era una creencia universalmente aceptada antes de Darwin.

Más tarde, el desprestigio de la metafísica idealista arrastró consigo a toda la filosofía de la naturaleza, y afectó, incluso, a la reflexión metodológica, sin que sirvieran de nada los intentos que algunos científicos hicieron por rehabilitarla(capítulo 3, 3.IV). Desde un punto de vista científico, la filosofía metafísica de la naturaleza carecía de la más mínima seriedad: pasó a ser considerada (como más tarde ocurriría con el materialismo antimetafísico) una interpretación más del mundo, destinada a sobrevivir en el seno de ciertas sectas, aunque, a veces, éstas estuvieran fundadas por científicos de prestigio[24]. Hacia finales de siglo, hubo un resurgir de las tesis idealistas y románticas sobre la naturaleza, a causa de las nuevas corrientes neorrománticas y neovitalistas, que resucitaban las críticas al mecanicismo y a la matematización[25].

---

[24] Por ejemplo, la Sociedad Antroposófica fundada por Rudolf Steiner, célebre por sus ediciones de los escritos de Hegel sobre la ciencia natural, y la *Liga alemana de monistas (Deutsche Monistenbund)*, fundada en 1906, bajo la presidencia honoraria de Ernst Haeckel, discípulo de Darwin y autor de *Welträtsel*, del que se vendieron 400.000 ejemplares, que contribuirían a popularizar la interpretación monista del mundo. Durante el debate entre mecanicismo y energetismo, a partir de 1895, el célebre químico y creador de la fisioquímica Wilhelm Ostwald abogó por una «concepción energetista del mundo». Ostwald fue, probablemente, el primero en volver a impartir «lecciones de filosofía de la naturaleza» (Leipzig, 1902).

[25] El principal valedor del neovitalismo y su filosofía fue Hans Driesch, en *Die Philosophie des Organischen* (1909).

II. *La dinamización de la ciencia*

El significado de la dinamización, en su calidad de núcleo del cambio de la estructura científica, sólo se puede explicar partiendo de la tradición del concepto clásico de ciencia predominante desde los tiempos de Aristóteles. Sus elementos fundamentales fueron: universalidad, necesidad y verdad. Hasta la llegada de la Era Moderna, estas propiedades ofrecieron una interpretación ontológica: la ciencia era el conocimiento de lo universal (de la esencia, las causas y principios de lo particular), de lo necesario, o de lo que es eternamente, y de la verdad, en el sentido de lo que auténticamente es. El método científico tuvo que medirse con este patrón: la ciencia utiliza conceptos universales y establece juicios igualmente universales, es un sistema coherente de juicios formado por reglas válidas de deducción; no consiste en suponer, sino en conocer, es decir, en elaborar juicios genuinamente demostrables. Para Descartes, universalidad, necesidad y verdad eran aspectos fundamentales del juicio científico en cuanto a su estructura y a su admisibilidad, y, al definir el objeto científico, propone el modelo de la matemática. La sustitución del carácter gnoseológico de la ciencia por otro de tipo ontológico, se encontraba ya en el núcleo de lo afirmado por Kant al respecto: «Una teoría se establece como ciencia cuando tiene un sistema, lo que significa un conjunto de conocimientos, organizado según unos principios establecidos»[26]. El carácter teórico garantizaba la universalidad; el carácter sistemático, la necesidad; y el carácter cognitivo avalaba la verdad. También Kant siguió la vía cartesiana, que veía todas estas premisas en la «matematización» del conocimiento: «Yo afirmo que cualquiera que sea la rama del conocimiento que tratemos, deberá constituir una ciencia genuina, como lo es la ciencia matemática»[27]. De esta forma los mecanismos clásicos se convirtieron en paradigma de una ciencia que, por ejemplo, la química y la historia trataban de emular en vano.

Para Hegel, universalidad, necesidad y verdad eran todavía aspectos distintivos de la ciencia, aunque la utilización de tales conceptos en la perspectiva kantiana le parecía una nueva forma de ontologización. Cuando declara que la meta de los «esfuerzos filosóficos» es el «conoci-

[26] Kant, *Principios metafísicos de la ciencia natural*, A VI.
[27] *Ibid.*, A VIII.

miento científico de la verdad» no hay que interpretar «verdad» como una simple cualidad del juicio, quiere decir que la verdad es el objeto de la filosofía. La verdad es la idea, la unidad absoluta de concepto y objetividad, esto es, del entendimiento verdadero y del verdadero ser. Y el entendimiento verdadero no pertenece al plano de la intuición, incluso de la intuición intelectual de Schelling, porque ésta no puede comprender lo universal. En cuanto a la necesidad, sólo queda asegurada por el carácter sistemático del conocimiento: «La forma verdadera en que la verdad existe sólo puede ser el sistema científico de la verdad»[28]. Sin embargo, Hegel no acepta la idea de que el recurso a la matemática asegure el carácter sistemático:

> La filosofía, si tiene que ser ciencia, no puede ... tomar en préstamo sus métodos de otra ciencia subordinada, como sería la matemática, ni puede tampoco contentarse con las aserciones categóricas de la intuición interior, ni puede servirse del razonamiento fundado sobre la reflexión exterior. Solamente la naturaleza del contenido cuenta para el conocimiento científico, puesto que es, al mismo tiempo, la propia reflexión del contenido, la que funda y crea su propia determinación ... Este movimiento espiritual, que en su simplicidad se concede a sí mismo su determinación y en ésta se da su propia identidad, representa, a un tiempo, el desarrollo inmanente del concepto; es el método absoluto del conocimiento y, al mismo tiempo, el alma inmanente del contenido mismo. Sólo sobre estos senderos que se construye por sí misma, creo yo, puede la filosofía ser una ciencia objetiva y demostrativa[29].

La ciencia basada en las tres premisas que hemos comentado cayó víctima del principio de dinamización. Por idéntico motivo, filosofía y ciencia se diferenciaron, y la filosofía tuvo que revisar su posición frente a la nueva manera de entender la ciencia.

a. Empirización

Con este término se quiere nombrar el proceso que hizo del empirismo una característica definitoria de la ciencia real. Prescindiendo de las llamadas ciencias formales, es decir, de la matemática dentro de una interpretación formalista, «ciencia» es sinónimo de «ciencia empírica».

---

[28] Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. J. Hoffmeister, pág. 12.

[29] Hegel, *Wissenschaft der Lokig*, vol. I, Leipzig, 1934-51, pág. 6 y ss. [vers. esp.: *Ciencia de la lógica*, trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Ed. Solar].

No quiere esto decir que cualquier experiencia que no sea *científica* esté en condiciones de establecer si un conocimiento lo es; de hecho, resulta imposible definir lo que se entiende por «científico» en este contexto, mediante ejemplos que sólo se verifican en la propia experiencia. Pero, tampoco es la ciencia, entendida como sistema de aserciones o conjunto de conocimientos, lo que hace posible calificar de científica una experiencia; sólo el procedimiento mediante el cual un saber se adquiere y se verifica (procedimiento que, en sí mismo, se entiende como científico) permite afirmarlo. Lo esencial del procedimiento empírico es la investigación, y la ciencia que se caracteriza por este procedimiento es, fundamentalmente, *ciencia-investigación*. En estas condiciones, cuando la experiencia se considera un criterio científico en sí mismo, el procedimiento se convierte en una forma de identidad.

Veamos que implicaciones tiene para las relaciones de la filosofía de la naturaleza con la ciencia natural, a través de las palabras de Hegel:

> La filosofía no sólo debe concordar con la experiencia de la naturaleza, sino que el nacimiento y formación de la ciencia filosófica tiene por supuesto y condición la física empírica. Pero una cosa es el proceso de nacimiento y los trabajos preparatorios de una ciencia, y otra la ciencia en sí misma; en la ciencia, aquéllos no pueden aparecer ya como fundamento; el fundamento debe ser aquí la necesidad del concepto. Ya hemos recordado que, además de deberse dar la definición del concepto en el procedimiento filosófico, según su determinación conceptual, es preciso especificar la aparición empírica que a aquélla corresponde, y mostrar que de hecho corresponde a aquélla. Sin embargo, por lo que se refiere a la necesidad del contenido, no estamos haciendo una llamada a la experiencia[30].

Acepta lo empírico como fuente de la ciencia, con la que ésta debe estar en armonía; pero, el «fundamento» científico para Hegel es la «necesidad de concepto» o de «contenido» (tal como explica en la *Ciencia de la lógica*). Este es el único criterio válido y no el de la experiencia. Por otra parte, será imprescindible demostrar que el fenómeno empírico armoniza con el concepto, y no lo contrario:

> La filosofía de la naturaleza se sirve del material que le prepara la física, a partir de la experiencia, y la transforma, sin tenerla en cuenta al

---

30 Hegel, *Naturphilosophie*, pág. 37 [vers. esp.: Filosofía de la Naturaleza, en *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad.: Eduardo Ovejero y Maury, Librería General de Victoriano Suárez].

> elaborar la confirmación última. La física trabaja para asistir a la filosofía; ésta aporta el universal racional y eleva a la física hasta el concepto, mostrando lo que se deriva del concepto como totalidad en sí misma imprescindible ... Puesto que el método de la física no satisface el concepto, es necesario trascenderlo[31].

La resistencia de los físicos a jugar el papel de auxiliares de la filosofía, que Hegel les había asignado, no es simplemente un hecho sociológico, sino un síntoma de que el «concepto» y «la necesidad de contenido» habían dejado de constituir un criterio para conocer el carácter científico de una experiencia. Sólo las reglas del procedimiento, universalmente reconocidas por los propios físicos empíricos, eran capaces de definir lo científico. De la misma forma, dejó de ser necesario trascender la física para tener un «conocimiento científico de la verdad» y buscar una filosofía natural. La postura de Hegel frente a Kepler o Newton, ante la teoría de los colores o de la evolución, o sus numerosos intentos de definir los fenómenos naturales, se pueden tomar a primera vista, como un conjunto evidente de errores empíricos o como producto de la ignorancia, pero, en cualquier caso, evidencian su desacuerdo con el empirismo de la ciencias naturales en el plano de los fundamentos conceptuales. Donde Hegel decía «universal racional», los científicos de la naturaleza entendían concepto y teoría, por otra parte, para ellos, el «concepto» hegeliano era una ficción inútil y acientífica. En cuanto a la actitud de Hegel de cara al concepto empírico de observación, puede resultar chocante para una mentalidad actual, de hecho, no era más que una variación de ciertos temas tradicionales desde los tiempos de Aristóteles. Ciencia y experiencia habían sido siempre cosas totalmente distintas; el hecho de que la ciencia surja de la experiencia humana, como sostenía Aristóteles, no quería decir que aquélla fuera una ciencia en sí. La ciencia se consideraba conocimiento de lo que es universal y necesario, mientras que la experiencia sería conocer lo particular y contingente, y no existió nunca una ciencia de lo singular[32].

Entonces, ¿por qué se convirtió la experiencia en un criterio científico? ¿No es la «ciencia empírica» una *contradictio in adjecto*? Incluso Kant, en este punto, se encuentra muy cerca de Hegel: «Sólo lo genuinamente apodíctico es auténtica ciencia; el saber que únicamente tiene

---

[31] *Ibid.*, pág. 44.

[32] La formulación del principio *De singularium non est scientia* es de Duns Scoto.

certeza empírica no es tal saber.» Todo lo que desde un punto de vista distinto se considera ciencia, lo es «impropiamente»[33]. Por tanto, también para Kant, lo que a la moderna concepción científica le parece su mejor elemento, el empírico, es algo «impropiamente llamado saber». El descubrimiento de Kant en el siglo XIX, como «epistemólogo», no incluye al autor de los *Principios metafísicos de la ciencia natural*. Su aprioriismo, distinto al de Hegel sólo por haber sustituido la «ciencia de la lógica» por la matemática, fue rechazado más tarde por la geometría no euclidea, la lógica matemática y la teoría de la relatividad.

Desde un punto de vista teórico, la experiencia como criterio científico y la difícil noción de «ciencia empírica» como guía y modelo, fueron un triunfo del empirismo en la Alemania posterior a Hegel. En un primer momento, sus principales valedores serían los científicos y no los filósofos, porque, entre estos últimos —aunque no fueran hegelianos, continuaban influidos por el idealismo— el empirismo se seguía considerando una posición filosófica secundaria, indigna de intelectuales[34]. En la Alemania de los siglos XIX y XX, ha sido, sobre todo, una filosofía propia de los científicos de la naturaleza que, desde Comte, había recibido el nombre de positivismo. No obstante, con la nueva interpretación científica del mundo y la crisis del historicismo, pasó también a formar parte de la cultura[35]. En principio, en su forma inductiva, a partir de la influencia que ejerció la lógica de John Stuart

---

[33] Kant, *Principios metafísicos de la ciencia natural*, A IV.

[34] Muchos no-hegelianos estuvieron de acuerdo en reconocer las ciencias empíricas y el empirismo en general, siempre que se enfocaran desde un punto de vista filosófico, entre ellos: Schopenhauer, Fechner (nota 17), los últimos idealistas (I. H. Fichte, H. C. Weisse), Lotze (*vid.* 6, 2.1) y también F. A. Lange, quien, de forma parecida a la última filosofía del valor, complementó la interpretación empírico-científica del mundo con el «punto de vista del ideal» (cfr. *Geschichte des Materialismus*, vol. 2, págs. 981 y ss.). Por lo general, tras la muerte de Hegel, el idealismo dejó de ser aquel impulso filosófico que había permeado toda la cultura —la propia *Filosofía de la naturaleza* es una prueba del fracaso de Hegel para perpetuar esta situación—, para convertirse en una «elevada interpretación del mundo» (Lotze), un «gran proyecto», en el que basar la civilización científico-realista, amenazada por el empirismo y por el nihilismo, en definitiva, una simple «*Weltanschauung*». De los muchos títulos de la época que lo evidencian, el ejemplo más llamativo es *¡Hinauf zum Idealismus!* de Otto Braun, Leipzig, 1908.

[35] Sobre la interpretación del positivismo como una versión científica del empirismo, *vid.* Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Francfort, 1968/73, págs. 88 y ss. y Herbert Schnädelbach, *Erfahrung, Begründung und Reflexion. Versuch über den Positivismus*, Francfort, 1971.

Mill[36]. La «ciencia inductiva» vino a ser considerada ciencia de la realidad *tout court*, de modo que la filosofía trató de asimilar el método bajo la forma de una «metafísica inductiva»[37]. Desde la postura partidaria del método inductivo, tanto el *a priori* de Kant, como el concepto, las leyes establecidas o las teorías, fueron el resultado de la generalización empírica; su mayor defensor en la teoría de la ciencia fue Heinrich von Helmholtz (1821-1894), cuya abundante obra, muy difundida en la época, lo convirtió en un científico de gran influencia. Para von Helmholtz: «ciencia auténtica no significa más que la experiencia, metodológica y deliberadamente completa y purificada». «Completa» hace referencia a la inferencia inductiva, «purificada», a la experimentación. Con su precisión lógica y disciplinado experimentalismo, el inductivismo se alzó como ideología dominante de las ciencias naturales y de la conciencia científica, incluso en Alemania.

Sin embargo, la versión deductiva del empirismo, sostenida en Inglaterra por Whewell, en oposición a Mill, encontró pocos partidarios, entre los cuales destaca Heinrich Hertz (1857-1894). En el prefacio a su *Principios de la mecánica (Prinzipien der Mechanik)*, de 1894, Hertz afirma:

> En cierto sentido, la finalidad más importante de nuestro conocimiento consciente de la naturaleza es poder predecir las experiencias futuras, para organizar nuestro presente en función de esas experiencias ... El procedimiento que utilizamos para hacer posible esa predicción es el siguiente: construimos fantasmas o símbolos de los objetos exteriores y los tratamos de forma que las consecuencias necesarias del pensar esas imágenes sean siempre, a su vez, imágenes de las consecuencias necesarias de la naturaleza de los objetos representados[38].

Si es posible hacer que esas consecuencias necesarias para el pensamiento coincidan con las consecuencias necesarias para la naturaleza,

---

[36] La traducción de la *Lógica* de J. S. Mill, inspirada por Justus von Liebig, apareció en 1849 y fue muy leída.

[37] En 1869, Helmholtz consideraba a Mill el introductor de normas metodológicas en el procedimiento de las ciencias naturales (en *Über das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaft*, en *Philosophische Vorträge*, págs. 16 y 22). Friedrich Albert Lange fue catedrático de «Filosofía de las ciencias inductivas» en Zurich, desde 1870. La cátedra de filosofía de Ernst Mach (1895) estaba dedicada a la «historia de la teoría de las ciencias inductivas». La «metafísica inductiva» constituyó el programa filosófico de Wilhelm Wundt (*vid.* capítulo 3, 3.IV) y Eduard von Hartmann (1842-1906).

[38] H. Herte, *Prinzipien der Mechanik*, 1894, pág. 1.

es posible establecer un pronóstico, y con ello se alcanza la meta científica. La influencia de este modelo en el esquema teórico de Wittgenstein es un hecho bien conocido, en el caso de Popper, se trata de un influjo indirecto[39]. Aquí, el *a priori* y lo universal se han convertido en un sistema interrelacionado de hipótesis; su significación para el sistema de proposiciones que llamamos ciencia es que aporta una estructura *hipotético*-deductiva, en vez de la categórico-deductiva que se le atribuye en el modelo clásico.

La ciencia empírica, desde esta interpretación, implica la eliminación del elemento metafísico, entendiendo por «metafísica», a la manera de Kant, el conocimiento sintético que no depende de la experiencia. En un primer momento, la crítica iba encaminada contra el idealismo, pero, hacia mediados de siglo, cuando estalló la polémica sobre el materialismo, éste se convirtió en el nuevo blanco, bajo sospecha de ser también una forma de metafísica. La realidad es que el tratamiento empírico de la naturaleza no revela su «interior», su esencia, y que, en el empirismo, los universales pueden ser el resultado de una generalización o de hipótesis sólo en parte confirmadas, lo que evidencia que ambas posturas son descartables. La exclusión de lo metafísico en el ámbito de la ciencia natural condujo al rechazo del esencialismo (como sostiene Popper) y a la desontologización: ¿en qué consisten las cosas en sí?, he aquí el problema de la ciencia empírica.

Consecuentemente, ya no se pudo defender el materialismo desde el punto de vista metafísico, por eso, cuando Lenin lo considera un instrumento para conocer está coincidiendo con la corriente que intentaba rehabilitar la filosofía como una teoría del conocimiento (capítulo 3, 3.IV). En cuanto a la «desontologización», en primer lugar, supone que la física se limita estrictamente a lo dado, y lo dado son los fenómenos materiales susceptibles de descripción; en segundo lugar, significa eliminar los conceptos de esencia, sustancia o, incluso, fuerza, y afirmar como únicos conceptos posibles aquéllos que pueden expresar las conexiones *funcionales* en el interior de lo dado (Ernst Cassirer ha realizado un estudio de este cambio en su ya clásica *Sustancia y función [Substanzbegriff und Funktionsbegriff]*, de 1910). En Alemania, el resultado

---

[39] *Vid.* Wittgenstein y *La filosofía de Wittgenstein*, de Hertz George Pitcher, 1964, Englewood Cliffs, págs. 79 y 194. Popper califica a Hertz de «instrumentalista» (*Conjeturas y refutaciones*, Londres, 1963, pág. 99), de forma que no lo reconoce como su antecesor. A pesar de su escepticismo sobre la posibilidad de un cuadro teórico del conocimiento, hay evidentes puntos comunes entre Popper y Hertz.

fue una interpretación posmaterialista, o posmecanicista, del mundo físico que podríamos calificar de descriptivista o *fenomenológica*[40], según la cual, la física consistiría en una descripción, lo más precisa posible, de los fenómenos observables, donde las llamadas leyes de la naturaleza tienen el cometido de facilitar la economía en la descripción. Posteriormente, Ernst Mach y Richard Avenarius convertirían esta última idea en el principio de economía intelectual[41].

Así como para Aristóteles la ciencia era el conocimiento de las causas de lo que existe, para el empirismo tales causas son simples construcciones a partir de lo empíricamente dado, como en el caso de las ciencias naturales, donde son el resultado de establecer ciertas conexiones entre los fenómenos que se han observado, y no algo que ellos hayan proyectado legítimamente en el «interior» de la naturaleza misma. De esta forma, parece plausible interpretar descriptivamente las propias leyes naturales y concebir la explicación como un modo particular de descripción. En Ernst Mach (1833-1916), desaparecen los últimos vestigios metafísicos de la interpretación mecanicista de Helmholtz, que pasó a ser considerada un mero «prejuicio». La interpretación fenomenológica, por otra parte, era irreconciliable con la teoría del átomo; como ejemplo, el famoso debate sobre el atomismo, en el que Ludwig Boltzmann y Max Planck adoptaron una posición contraria a éste. Mach, entre otros, trató de presentar el átomo como la consecuencia de una materialización de conceptos formados por la necesidad de economía intelectual, y la teoría atómica como una simple superstición. Hasta que la física atómica llevó a cabo su demostración, no se decidió la polémica en favor de los atomistas[42]. Conviene no olvidar que la teoría de la relatividad, por ejemplo, no se podría concebir sin la inter-

---

[40] La obra básica es el libro de Gustav Robert Kirchhoff, *Vorlesungen über mathematische Physik* (1876); para un estudio sobre ésta *vid.* E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. IV, nueva edición, Darmstadt, 1973, págs. 96 y ss.

[41] Avenarius interpretó el principio de economía de forma más naturalista que Mach, que le dió un giro bastante tradicionalista.

[42] La teoría atómica fue un mito durante varias décadas para los físicos de mentalidad filosófica; ante la evidencia empírica, incluso un energetista como Ostwald tuvo que reconocer su derrota y admitir la teoría atómica (*vid.* Cassirer, *Erkenntnisproblem*, pág. 109). El debate sobre el atomismo llevó a Boltzmann y a Planck al enfrentamiento con Mach y la física fenomenológica, también aquí Mach tuvo que admitir su derrota, cuando los experimentos le convencieron de la «existencia del átomo». Sobre la historia de la teoría atómica, *vid.* van Melsen/Dolch, *Atom-gestern und heute*, Friburgo/Munich, 1957.

pretación fenomenológica de la física, que también fue importante para la historia de la filosofía, ya que constituyó su ideal de ciencia, facilitando a Husserl el modelo para su concepción de la fenomenología como una «filosofía rigurosamente científica»[43].

Pero la empirización de la ciencia supone, sobre todo, su dinamización. De todo lo dicho, acerca del nuevo criterio a la hora de fijar el *status* científico, se desprende que sólo a la luz de la experiencia se podrán revisar o abandonar las teorías, ya que según la mentalidad empírica son simples resultados de la sistematización de la experiencia, y no de la teoría, como sostenía Hegel. Visto así, las diversas teorías serán sólo pasos intermedios en el camino hacia un conocimiento cuyo progreso está garantizado, exclusivamente, por la experimentación. Esto supone una sucesión continua de nuevas experiencias, sujetas a constante revisión para salvar la sistematización; sólo así la teoría se armoniza con la nueva situación. Y así surge otro de los principios inherentes a esta modalidad científica: la innovación, que se desprende de las propias reglas que definen el procedimiento de una ciencia-investigación.

De ahí, que esta ciencia ofrezca más preguntas que respuestas, como ya observó Plessner, y de ahí también la pasión indagadora de la filosofía contemporánea; véase, por ejemplo, Heidegger. En un proceso de innovación continuo lo realmente importante no es el resultado, sino la novedad que aporta, que, en cualquier caso, será inmediatamente superada: lo válido, entonces, no es aquello que nos permite señalar el tiempo, sino lo que nos lleva un paso más allá. A través del empirismo, el pensamiento científico moderno abandona definitivamente la tradicional idea estática de sistema: la sistematización del saber es ciertamente inevitable, pero juega un papel subordinado cuando la ciencia se concibe como proceso.

b. Temporalización

El proceso de dinamización auspiciado por el empirismo situó en una posición central el factor tiempo. Efectivamente, pues la ciencia, entendida como totalidad en constante cambio y crecimiento, constituye un sistema abierto al futuro. Hasta el siglo XVIII por el contrario, la innovación era hostil al concepto de ciencia o sistema estático de

[43] *Vid.* Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911), publicado en forma de libro en Francfort, 1965.

verdades incontrovertibles. Hegel se pronunció en contra de adjetivar la verdad en términos de «vieja» o «nueva» y, en general, contra cualquier punto de vista temporal. La verdad era así lo permanente, sólo nuestra propia conciencia de la verdad podía ser expresada bajo el aspecto temporal[44]. Con todo, hay en Hegel una cierta temporalización de la ciencia, que va más allá de lo que cabría imaginar dentro de su posición tradicional. Mientras Kant, en el último epígrafe de su *Crítica de la razón pura*, titulado «La historia de la razón», se desvía de inmediato hacia consideraciones de carácter tipológico y ahistórico, para Hegel una historia de la filosofía, lo es de la historia del pensamiento sobre el aspíritu absoluto, en cuanto que éste se despliega en la historia[45]. Pero no se trata, desde luego, de una historia subjetiva de la cultura o de una simple historia del acceso a la verdad, como se podría desprender de las evidentes resonancias historicistas de alguno de sus planteamientos: «En todo aquello que tiene que ver con lo individual, todos somos hijos de nuestro tiempo; de la misma forma, la filosofía es el tiempo comprendido en el pensamiento»[46]. Sin embargo, el sistema hegeliano ha sufrido continuas acusaciones de no haber prestado suficiente atención a la temporalidad: su pretensión de validez última, como meta de la filosofía («que le permite reafirmar su significado de amor al conocimiento, y ser conocimiento efectivo») se ha tachado de forma *híbrida* y anticuada[47].

En los tiempos fundacionales de la Universidad de Berlín, Wilhelm von Humboldt ya escribía en uno de sus informes pedagógicos:

---

[44] Hegel afirma: «Lo familiar nos resulta así por familiar, no por conocido» (*Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, pág. 28).

[45] Hegel dice: «La historia de la filosofía es la historia de la revelación del pensamiento sobre el absoluto, que es además su objeto» (*Enzyklopädie*, prefacio a la 2.ª edición, Hamburgo, 1959, Nicolin, pág. 10). Sobre la relación de este proceso con la autorrevelación del absoluto, cfr. *ibíd.*, §§ 575-7.

[46] Hegel, prefacio a la *Rechtsphulosophie*, Hamburgo, 1955, J. Hoffmeister, pág. 16.

[47] Esta proposición de la *Phänomenologie* (ed. Hoffmeister, pág. 12) establece, de forma muy tradicional, la pretensión de saber y el saber «real», como una dicotomía, que para la ciencia-investigación no tiene sentido (cfr. capítulo 3,2). La autocomprensión de la filosofía hegeliana como conclusión de un antiguo amor al conocimiento, que los contemporáneos acogieron con indiferencia, sólo fue compartida por Marx, Engels y otros marxistas durante los siglos XIX y XX, aunque para ellos Hegel constituyera la culminación insuperable de la filosofía «burguesa». Engels afirmó al respecto: «Con Hegel, la filosofía llegó a su fin. (*Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassichen deutschen Philosophie*, Berlín, 1960, pág. 12).

«En la organización interior de las grandes instituciones científicas, todo se encuentra en función del principio que entiende la ciencia como algo que no se conoce totalmente y que nunca llegará a ser totalmente conocido, así como, en la irrenunciable aspiración a conocerlo como tal»[48]. La carga antihegeliana de estas palabras expresa perfectamente la actitud moderna sobre la temporalidad de la ciencia, caracterizada también por frases como «tendencia hacia la falacia del infinito»[49].

Pese a todo, el término «ciencia» se expresa aún en singular, es decir, no hay en Humboldt un abandono del sistema en favor del procedimiento, aunque no se puede ocultar que la temporalización de la idea de verdad encierra muchos problemas, desde el momento en que resulta imposible distinguir la verdad de algo que pueda parecer verdad a un individuo determinado, en un tiempo concreto. Esto significa una forma de compromiso entre lo estático y lo dinámico, siguiendo el modelo kantiano que plantea la ciencia como un sistema de juicios verdaderos sobre el mundo, que se convierten en una idea reguladora[50]. Con ello la ciencia como sistema se proyecta hacia el futuro y desaparece el concepto constitutivo de la realidad de la ciencia en el presente Ya no es algo que se posee, sino algo hacia lo que se tiende, un objeto en constante esfuerzo, un mandato sublime al que es preciso obedecer. El presente es un momento de la marcha, un acto armónico con las leyes que garantizan el progreso, y cualquier otro planteamiento, (el de Hegel, por ejemplo) carece de credibilidad científica. Para éste último, concebir la ciencia «como algo que nunca se conoce en su totalidad» no era más que la sombra del «miedo a la verdad» y de la torpeza del conocimiento finito[51], pero estas opiniones cayeron en el mismo descrédito que arrastró al idealismo absoluto.

---

[48] Wilhelm von Humboldt, *Werke*, Darmstadt, 1964, ed. Flitner/Giel, vol. IV, pág. 257.

[49] Sobre el «anhelo de falso infinito» *vid.* Plessner, *Moderne Forschung*, pág. 127.

[50] Kant aporta en su pensamiento una concepción estático-metafísica de la naturaleza, que admite la posibilidad de progresar en su conocimiento empírico, en principio, infinito; la relación entre ambos es el tema central de la *Opus Postumum*.

[51] Sobre el «miedo al error» y el «miedo a la verdad», cfr. Hegel, en la introducción a la *Phänomenologie* (ed. Hoffmeister, pág. 64 y ss.); cfr. también la interpretación hegeliana del empirismo y la filosofía crítica, en *Enzyklopädie*, parágrafos 37 y ss., págs. 64 y ss.

Con la temporalización, la experiencia se convierte en el núcleo del mundo moderno. «Proceso», «aceleración», «pensamiento progresivo, en vez de cíclico», serán términos claves hasta nuestros días. Pero lo más relevante es que el progreso ya no se entiende ni como un avance en el presente (el modelo ilustrado), ni como tensión hacia un futuro concebible (el modelo marxista); concepciones ambas que aún admiten una cierta noción de presente. Se trata ahora de algo que tiende hacia un futuro indeterminado, del que, sin embargo, se espera que sustentemos una idea determinada y reguladora. El mismo Goethe, que ironizaba sobre la fe de Wagner en la ciencia («¡Cuán maravillosamente lejos hemos llegado!») instaba a su audiencia a reflexionar sobre el progreso alcanzado en su época. A pesar de todo, el progreso científico se siguió considerando, hasta Popper, como un gran proceso inductivo, por el que nos vamos aproximando gradualmente a la «verdad» o, cuando menos, a un sistema de conocimiento auténtico[52]. La relación de la ideología inductivista con el empirismo es inequívoca, aunque los deductivistas interpretaran de forma distinta los pasos durante la «larga marcha» hacia la verdad, la totalidad del proceso se concibe como un modelo de generalización inductiva. Por lo que se refiere al sujeto, ello supone la sustitución del alumno por un investigador «en constante tensión» hacia «la falacia del infinito». Esta pasión habría de fracasar cuando, incluso «verdad» y «saber» como grandes metas, cayeron víctimas de la eliminación del aspecto metafísico. La temporalización sugiere también que lo que se pospone para un futuro inconcreto, aunque sea un error, resulta necesario para la vida o la ficción[53]. Es indudable que la visión empírica aporta elementos de motivación y enriquecimiento de las necesidades vitales, pero, al margen de esta función, baste con lo que acabamos de ver. Resulta ya muy fácil, desde esta postura, llegar a una caracterización de la ciencia puramente funcional, como sistema de acciones e interacciones que tiene una función

---

52 Karl Popper, *Lógica del descubrimiento científico*, (*Logic of scientific discovery*), Londres, 1959, § 85, págs. 276 y ss.

53 Nietzsche afirma: «La verdad es una forma de error, sin la cual no puede concebir la vida una cierta manera de vivir. Lo decisivo, en última instancia, es el valor que tiene para la vida» (*Werke*, Munich, 1960, ed. Schlechta, vol. III, pág. 844); en Hans Vaihinger (1852-1933) esta línea de pensamiento, que, a través de Nietzsche y de la interpretación fisiológica que F. A. Lange hace de Kant, se retrotrae a Schopenhauer, deriva hacia un «ficcionalismo»; Hans Vaihinger, *Philosophie des Als-Ob, System der theoretischen, praktischen und theologischen Fiktionen der Menschheit aufgrund eines idealistischen Positivismus*, Berlín, 1911.

definida para la vida de la especie humana y cuyo único criterio valorativo será la satisfacción de tales demandas. La verdad —incluso como «meta»— se convierte así en el último de los mitos.

No obstante, la temporalización afecta también al dominio del objeto. Hacia 1800, el mundo de la ciencia, ante la presión del empirismo, sustituyó los inadecuados modelos tradicionales de organización espacial por otros basados en el concepto tiempo: todo aquello que resultaba incomprensible en términos de yuxtaposición espacial fue organizado en términos de sucesión temporal. Cabía esperar la atracción que ejercieron las teorías evolucionistas en el ámbito de la ciencia de la naturaleza, mucho antes de Darwin. Y no sólo en lo concerniente a la biosfera, como en la teoría de Lamarck; ya Kant, en su «Historia general de la naturaleza y teoría del cielo», de 1755, había tratado de aportar una cosmogonía científicamente temporalizada, aunque incorporaba aún una comprensión del tiempo en la naturaleza, basada en la física de Newton. Por el contrario, en las modernas teorías evolucionistas el tiempo es ya historia, no un absoluto uniforme, sino algo lleno de vicisitudes, determinado de forma contingente, que se produce adoptando una u otra modalidad: es, naturalmente, el fin de la historia natural y el comienzo de la historia de la naturaleza. Cuando Hegel duda de que sea posible una teoría evolucionista, apelando al principio, y Droysen trata de reservar la idea de desarrollo al terreno de la historia, ambos están cubriendo la retirada, tratando de mantener la ciencia en un ámbito de temporalización muy concreto: la propia temporalización de la filosofía se estaba pasando por alto.

3. Filosofía y ciencia

Hemos considerado hasta aquí el aspecto más importante del cambio estructural que sufrió la ciencia alemana posterior al idealismo: la temporalización. Un cambio que puede ser interpretado en el contexto de la nueva función social de la ciencia, pero que no se explica únicamente por esa razón. Como hemos visto, la concepción empírica de la ciencia triunfó en todos los campos e interpretó en clave formalista incluso las ciencias no empíricas. En este sistema de conocimiento abierto y cambiante, lo sistemático estaba subordinado a la idea de innovación, las reglas del procedimiento y los patrones de experimentación constituían sus señas de identidad, como antes lo había sido la idea reguladora en el sistema idealista. Por último, se trataba de un sistema de

acciones e interacciones, que juzgaba su validez en términos de rendimiento social para la vida de la especie y no por el grado de aproximación a «la» verdad.

Como consecuencia de ello, la filosofía poshegeliana tuvo que afrontar una gran variedad de problemas, entre ellos, y no el menor, la obligación de someterse a la nueva visión funcional, en la línea de lo que hemos caracterizado como paso de una «cultura a través de la ciencia» a una forma de «ciencia como vocación». En realidad, sólo la periferia del pensamiento se vio afectada, a causa del carácter académico de esta disciplina en la estructura universitaria de von Humboldt; las grandes individualidades —Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Marx y Engels— estuvieron al margen, pese a haber sido en parte el origen de muchos de estos problemas. Mucho más importante fue el cambio estructural, que, definitivamente, convirtió la ciencia en investigación. Los filósofos no se vieron atraídos por el nuevo planteamiento, como lo demuestra el hecho de que se mantuvieran firmes en el concepto de ciencia como sistema[54], incluso durante nuestro siglo; prácticamente abandonaron el asunto en manos de los científicos. Por esa razón, la historia de la filosofía, en el siglo de la ciencia, no es otra cosa que la historia de las reacciones filosóficas ante los cambios científicos y ante la nueva cultura. A pesar del «desplome del idealismo», la filosofía se mantuvo durante largo tiempo dentro de esta tradición, bajo la forma de un idealismo tardío o de un teísmo especulativo. Naturalmente, su papel secundario respecto a la ciencia provocó numerosas quejas, que fueron el lugar común de todos los filósofos, desde principios del siglo XIX[55]. Por mucho que Hegel culpara al romanticismo, el tiempo reveló que las razones de la «miseria de la filosofía» (en frase de Marx) residían en el nuevo concepto de ciencia. La filosofía a duras penas podía competir con la ciencia o responder a la acusaciones que

[54] Todavía en 1900 Husserl establecía esta fórmula: «Lo esencial en la ciencia... es la unidad entre las interconexiones de sus fundamentos; que, a su vez, están unidos sistemáticamente a las formas individuales de conocer, y éstas a los aspectos básicos que llamamos teorías» (*Logische Untersuchungen*, Tübingen, 1900, vol. I, pág. 15). Entre los neokantianos, Bruno Bauch fue el primero en aceptar la idea de un sistema en favor de los métodos característicos de la ciencia, ésta, en su opinión, es «un saber fundamentado»; la ciencia consiste en «el procedimiento necesario para obtener un saber realmente científico; por esta razón, sólo la ciencia puede ser el fundamento de la ciencia y sólo ella permite un saber fundamentado» (*Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*, Leipzig, 1923, pág. 312).

[55] Ya en el año 1800, Friedrich Schiller lamentaba «la aversión generalizada hacia los filósofos» (de G. Hennemann, *Naturphilosophie*, pág. 43).

se le hacían en su nombre. En las páginas que siguen, daremos un repaso esquemático a los intentos de la filosofía para resolver su crisis de identidad.

Estos intentos fueron de cuatro clases. En primer lugar, la filosofía trató de integrarse en la ciencia y de encontrar un puesto en el espectro de la investigación científica; para lograrlo, se concentró en la investigación histórica y hermenéutica, definiéndose a sí misma como *Geisteswissenschaft* o ciencias del espíritu. En segundo lugar, reconoció a la ciencia como la filosofía de su época, lo que es otra forma de cientifismo. El rechazo del modelo filosófico tradicional y la nueva definición de la filosofía como crítica, fue la tercera respuesta. Por último, buscó un nuevo fundamento para sus fines y métodos. Estas cuatro respuestas a la crisis conforman la controvertida imagen que los filósofos tienen de sí mismos desde la muerte de Hegel hasta el día de hoy.

I. *La filosofía como ciencia*

El declive del carácter sistemático del pensamiento se expresa en dos hechos incoherentes: por un lado, proliferó el número de sistemas filosóficos, por otro, cada uno de ellos reclamaba para sí valor científico. Desde entonces hasta hoy mismo, todo catedrático de filosofía se ha visto obligado a producir un sistema en pugna con el nuevo criterio que la ciencia tenía del hecho científico, esto es, el desarrollo en equipo, a través del contraste y la discusión, de programas de investigación. Nada más ajeno al concepto tradicional de filosofía: una disciplina interpretativa, que se mantenía en el plano de la personalidad individual, donde los nombres propios servían de orientación: el sistema de A, la filosofía de B, los pupilos de C.

Ciertamente, existen disputas partidistas y escuelas en el seno de todas y cada de las disciplinas conocidas, pero en ninguna se dan de una manera tan intensa como en la filosofía. Y nunca como en el caso de que la filosofía pretenda ser científica. Cuando se aborda una «rehabilitación» general de la filosofía, los filósofos tienden a asociarse en múltiples visiones, ya que resulta imposible intentar una interpretación totalizadora de la realidad, en contradicción con la corriente general del pensamiento. Así se acuñaron expresiones como «interpretación del mundo», que suponen la adopción de una perspectiva desde la que se intenta abarcar la realidad. Por supuesto, son el resultado de la tendencia al relativismo histórico y al empirismo, pero concebir la filosofía

como una interpretación del mundo y proyectar esta concepción hacia el pasado filosófico, es en realidad renunciar al *status* científico de la filosofía. Las interpretaciones del mundo sólo son útiles para orientar las necesidades subjetivas de un individuo o de un grupo, y resultan tan incompatibles con otras como los puntos de vista de sus seguidores en cada momento concreto. La ciencia, sin embargo, ha de ser una empresa intersubjetiva.

Junto a este impulso privatizador del pensamiento que antes fue sistemático, apareció una tendencia contraria, que podemos llamar «historización» de la filosofía. Hegel mismo inició lo que llegaría a ser un auténtico «éxito» tras su muerte: la historia de la filosofía, el mayor logro de la filosofía académica hasta el siglo XIX. Se suele pasar por alto que los historiadores más importantes —Eduard Zeller, J. E. Erdmann o Kuno Fischer[56]— abogaron por actitudes inequívocamente sistemáticas en materia de filosofía y no se tuvieron por meros historiadores; pero ellos, como los últimos idealistas que no se apuntaron al tren de la historia, han caído en el olvido. Es importante puntualizar también que todos estos grandes historiadores de la filosofía trabajaban sobre la base del desarrollo teleológico inmanente a la filosofía, tal como quería Hegel, pero le dieron una nueva interpretación en el sentido histórico y empírico, que los acercó al historicismo. En esencia fue como sigue: bajo la modalidad de historia de la filosofía, la filosofía contribuyó a transformar el sistema hegeliano, fundado en el espíritu, en *Geisteswissenschaft* (ciencias del espíritu o ciencias humanas), y, al mismo tiempo, esta concepción de *sí misma* como *Geisteswissenschaft* le permitió considerarse *científica*. La fórmula fue muy útil: la historia de la filosofía entraba en el ámbito de la investigación, se producía la ilusión de haber salvado la intersubjetividad científica, en la medida en que se utilizaban los medios que habían tenido éxito en el tratamiento de la ciencia de la historia. Debatir la interpretación del mundo que se sostiene en cada momento es necesariamente un ejercicio difícil, pero las perspectivas de éxito aumentan si se trata del destino de Spinoza o de la prehistoria de la *Crítica de la razón pura*.

---

[56] Cfr. Eduard Zeller (1814-1908), *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (3 vols.), 1844 y ss. (Zeller fue uno de los últimos neokantianos); Johann Eduard Erdmann (1805-1892), *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie*, (6 vols.), 1834 y ss. (Erdmann permaneció siempre fiel a Hegel); Kuno Fischer (1824-19-7), *Geschichte der Philosophie* (10 vols.), págs. 1854 y ss.

El intento de encontrar una vía de salida a la crisis de identidad posterior a Hegel, convirtiendo para ello la filosofía en ciencia, con los métodos de las *Geisteswissenschaften*, aún tiene proyección en la enseñanza de la filosofía y en las discusiones de nuestra época. En Alemania existe, incluso, una «Revista de investigación filosófica» *(Zeitschrift für philosophische Forschung)*. En la actualidad, el fenómeno que hemos llamado «historización» ha perdido fuerza (entre otras razones, porque, mientras tanto, se le ha sobrepuesto la tendencia psicológica), pero la creencia en que la base del *status* científico de la filosofía reside en un «tratamiento» interpretativo de los textos sigue estando muy extendida.

Otro aspecto de la «historización» de la filosofía son los numerosos renacimientos de los antiguos sistemas. Muchos de los filósofos que no quisieron conformarse con ser historiadores de la filosofía buscaron la estabilidad en el pasado, renunciando con ello a toda idea de progreso; así, se hicieron neoaristotélicos, neotomistas, neoleibniztas, neokantianos, neofichteanos, neohegelianos o neomarxistas[57]. Entre ellos, los casos del neotomismo y del neomarxismo, a causa de sus lazos institucionales con la Iglesia católica y el movimiento obrero, respectivamente, reflejan bien algunas de las características de las llamadas interpretaciones del mundo. Se puede decir que a ningún filósofo antiguo le faltó el homenaje póstumo, encabezado a menudo por el reconocimiento de que «hay que volver a X»[58]. Hubo una escuela neofriesiana y otra neowolffiana[59], para no mencionar las referencias implícitas, que

---

[57] La figura más representativa del neoaristotelismo fue Adolf Trendelenburg (1802-1872), que enseñó en Berlín durante cerca de cuarenta años; su crítica de Hegel en *Logische Untersuchungen*, de 1840, ejerció una fuerte influencia. En cuanto al neotomismo, se suele considerar su fundador a Joseph Kleutgen, S. J. (1811-1883). Bernhard Bolzano (1781-1848), que, a través de Brentano, influyó en Husserl, abogó por la vuelta a Leibniz. Sobre el neokantismo *vid.* capítulo 3, 3.IV. El neoidealismo (de corte neofichteano) de Rudolf Eucken (1846-1926), que obtuvo el premio Nobel en 1908, influyó intensamente en el pensamiento de la época. La figura central del neohegelianismo fue Georg Lasson (1862-1932), a la que habría que añadir a Benedetto Croce. El neomarxismo nació como un movimiento contra el monopolio del marxismo soviético, después de la segunda guerra mundial; no obstante, la *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923) de Luckács es, sin duda, la obra fundacional.

[58] En su obra *Kant und die Epigonen*, de 1865, que introdujo el neokantismo, Otto Liebmann finalizó todos y cada uno de los capítulos al grito de «Por eso, ¡debemos volver a Kant!».

[59] El fundador de la escuela neofriesiana fue Leonard Nelson (1882-1927); Hans Pichler (1882-1958) fue un neowolffiano.

no llegaron a manifestarse como posiciones filosóficas propiamente dichas, por ejemplo, el «positivismo inmanente»[60], basado en Hume y opuesto a Kant, o la filosofía de la existencia que llevó a cabo el redescubrimiento de Kierkegaard. Sin olvidar la filosofía de la vida y el vitalismo, que suponen la vuelta a la filosofía romántica de la naturaleza (capítulo 3, nota 25). Sin duda, todo este resurgir fue un fenómeno específico de la filosofía, compartido sólo con las artes, que, para entonces, estaban en plena etapa historicista.

Vemos pues, que la ciencia apunta su norte hacia la investigación a través de un modelo de progreso unilateral, mientras que los filosófos, evidenciando su complejo científico, se limitan a ofrecer una lista casi exhaustiva de posibles interpretaciones del mundo. La similitud con el caso del arte, en cuyo ámbito también era válido cualquier estilo o principio formal, revela aún un aspecto más — incluso desde el punto de vista del contenido— de la «interpretación del mundo»: la «estetización» de la filosofía, para compensar de esta forma su tendencia cada día mayor al cientifismo. Algunos filósofos lo demostraron explícitamente a través de la analogía artística.

II. *La ciencia como filosofía*

Hubo un segundo esfuerzo por superar la crisis de identidad, parecido a lo que, en la terminología freudiana, se conoce como «identificación con el agresor», es decir, la filosofía desertó a las filas del poder que amenazaba su identidad: la ciencia. Se trató de un proceso a través de varios caminos. Su forma más sencilla fue el llamado cientifismo, una opinión muy extendida, según la cual la ciencia era capaz de satisfacer todas las preguntas de la filosofía. Una segunda forma, menos radical, consistió en reinterpretar las cuestiones filosóficas como problemas lógicos o de ciencia empírica, de modo que la filosofía debía retirarse hasta que se hubiera llevado a cabo esta reinterpretación; en este caso, el cientifismo actúa sólo como idea reguladora. La tercera posibilidad consiste en aceptar la primacía de la ciencia y adaptarse a su metodología y a sus pautas.

El ejemplo más importante del periodo que abarca la tendencia al cientifismo fue, sin lugar a dudas, el materialismo de Büchner, Vogt y

[60] Ernst Laas (1837-1885) y Wilhelm Schuppe (1836-1913) representan el «positivismo inmanente».

Moleschott, cuyos nombres permanecen asociados desde la crítica de Marx y Engels. Esta modalidad del materialismo, también conocida por «materialismo vulgar», difiere del materialismo antropológico de Feuerbach y del materialismo histórico de Marx y Engels, en que identifica las ciencias naturales con la ciencia, *qua* ciencia empírica, y no concede a la filosofía otro valor que el de su parte teórica o de «pensamiento». Jacob Moleschott afirma: «La experiencia debe empaparse de filosofía y ésta de experiencia»[61]. También se le ha llamado materialismo *mecanicista*, por su convicción de que las fuerzas naturales pueden reducirse a movimiento e inercia. Este tipo de materialismo tuvo mucho que ver con el movimiento realista en el ámbito de la cultura hacia mediados de siglo, como reacción al neohumanismo de von Humboldt y a los ideales de la cultura en la llamada «Edad de Goethe», que había tratado de ofrecer una interpretación comprensiva del mundo sobre la base de una ciencia avanzada. Esto explica el éxito (de otro modo injustificable) de *Fuerza y materia (Kraft und Stoff)*, de Ludwig Büchner, cuyas numerosas ediciones se leyeron con profusión en círculos obreros y pequeño burgueses, y, de ahí también, la intensa campaña de Marx y Engels contra el «materialismo vulgar».

Probablemente, otras muchas tendencias de la época también se gestaron en la necesidad de satisfacer las nuevas demandas de la filosofía y de las interpretaciones del mundo, a la manera de una ciencia popularizada. Cabe mencionar el *energetismo* de Ostwald, que se enorgullecía de haber superado el materialismo[62], pero que acabó siguiendo sus pasos. Un numeroso grupo de posiciones (es el caso de Ernst Haeckel) fueron consecuencia del darwinismo. Darwin construyó la teoría de la evolución para desentrañar el «enigma del mundo» *(Welträtsel)*[63]; la obra se leyó tanto como *Kraft und Stoff*, de Büchner. Si esta última fue la «biblia» del materialismo, el *Welträtsel*, de Haeckel, llegó a ser el libro sagrado de los librepensadores (a quienes los nazis, paradójicamente, llamaron *gottgläubig* [creyentes en un dios]); católicos y evangélicos lo reconocieron como una «tercera confesión». La proliferación de sectas, ¡tan incompatible en sí con la ciencia!, es prueba evidente del fracaso

---

[61] Jacob Moleschott, *Der Kreislauf des Lebens*, 1887, pág. 26.

[62] *Vid.* Wilhelm Ostwald, *Die Überwindung des wissenschaftlichen Materialismus*, Leipzig, 1895.

[63] *Vid.* Ernst Haeckel, *Die Welträtsel, Gemeinverständliche über monistische Philosophie*, Bonn, 1899; (*vid.* también la nota 24).

de las «interpretaciones científicas del mundo»[64], como sustituto de la filosofía tradicional.

Otra de las estrategias para resolver la crisis consistió en reconocer los problemas como filosóficos, pero reinterpretarlos como problemas de las ciencias particulares; se puede ilustrar con muchos ejemplos a todo lo largo del periodo. Ya Ludwig Feuerbach, había dicho: «La nueva filosofía hace del hombre, y de la naturaleza en la que se encuentra, el objeto único, universal y más elevado de la filosofía: la antropología, que incluye a la fisiología, se ha convertido en la ciencia universal»[65]. Marx y Engels, en un sentido mucho más feuerbachiano, intentan elevar la historia a la categoría de ciencia universal, en un pasaje que después suprimieron[66]. El joven Marx preveía la unificación de la ciencia natural y la ciencia del hombre, pensando que era este el camino que llevaba a «resolver el enigma de la historia»[67]. En la *Ideología alemana*, atacó este punto con concisión lapidaria:

> Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Ahí terminan las frases sobre la conciencia y son sustituidas por el saber real. La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, el medio en el que puede existir. En su lugar puede aparecer, a lo sumo, un compendio de los resultados más generales, extraídos de la consideración del desarrollo histórico de los hombres. Estas abstracciones no tienen por sí mismas, separadas de la historia real, valor alguno. Sólo pueden servir para facilitar la ordenación del material histórico, para indicar el orden de sucesión de sus diferentes estratos. Pero ellos no ofrecen en modo algu-

---

[64] En 1929, la escuela lógico-positiva del Círculo de Viena publicó una obra con el título de *La concepción científica del mundo* (*Wissenschaftliche Weltauffassung*). Viktor Kraft aclaró en su célebre *El Círculo de Viena: los orígenes del neopositivismo* (*Der Wiener Kreis, Der Ursprung des Neopositivismus*) (Viena, 1950), que esta «concepción del mundo» no incluía el aspecto político (Neurath), era «exclusivamente filosófica» (*vid.* capítulo 3). De forma que el neopositivismo no debe considerarse una interpretación del mundo a la vieja usanza, como, en mi opinión, queda reflejado en la propia descripción que el Círculo hace de ella. A partir de la «interpretación radical del mundo» de la ideología nazi, el término quedó desprestigiado en Alemania. La única interpretación del mundo que sobrevive en la actualidad es el «socialismo científico» de la visión marxista-leninista.

[65] Ludwig Feuerbach, *Grundsätze einer Philosophie der Zunkunft* (1843), § 54.

[66] Cfr. Karl Marx, *Die Frühschriften*, Stuttgart, 1953, S. Landshut, pág. 346.

[67] *Ibíd.*, pág. 235, donde se describe el comunismo como la «solución del enigma histórico»; sobre la identidad de la «ciencia humana de la naturaleza» y «la ciencia natural del hombre», cfr. pág. 246.

> no, como la filosofía, una receta o un patrón con arreglo al cual puedan aderezarse las épocas históricas[68].

De aquí a la filosofía del marxismo-leninismo, interpretación proletaria del mundo e ideología de la clase trabajadora, hay aún un largo camino.

La reinterpretación de las cuestiones etimológicas en términos de fisiología de la percepción, básicamente inspirada en las investigaciones de Johannes von Müller, se analizará bajo el epígrafe «La rehabilitación de la filosofía». Se trató de verificar empíricamente la interpretación que Schopenhauer hizo de la doctrina kantiana; tuvo efectos —especialmente vía Friedrich Albert Lange— en Nietzsche, cuyos análisis «psicológicos» de los problemas del conocimiento y de los valores están llenos del fervor antifilosófico, propio de la mentalidad científica moderna:

> La psicología, en su conjunto, se ha quedado prendida hasta hoy de prejuicios y preocupaciones morales: no se ha atrevido a aventurarse en las profundidades. Considerar la psicología como una morfología y como doctrina de la evolución de la voluntad de dominio, tal y como yo la considero, no lo ha hecho nadie, ni siquiera se ha intentado ... Nunca se ha revelado un mundo más profundo a la mirada de los viajeros intrépidos y aventureros. Y el psicólogo ... tendrá, por lo menos, el derecho a pedir que la psicología sea proclamada, de nuevo, la reina de las ciencias, porque las otras ciencias no existen sino por ella, para servirla y prepararla. Una vez más, la psicología se ha convertido en la senda que conduce a los problemas fundamentales[69].

Mencionaremos también aquí aquella idea que pretende purificar la filosofía a través del sentido lógico de los problemas que no tienen solución científica, y que fue el fundamento de la «concepción científica del mundo» del Círculo de Viena. La idea de «acabar con la metafísica a través del análisis lógico del lenguaje», para emplear la expresión contenida en un ensayo de Rudolf Carnap, no es, ciertamente, una concepción original dentro de la tradición en lengua alemana, pero ar-

---

[68] *Ibíd.*, pág. 350; Marx afirma: «Dentro de esta concepción... todos los problemas filosóficos profundos se resuelven por sí mismos en los hechos empíricos» (pág. 352) [vers. esp.: *Escritos de juventud*, trad. Francisco Rubio Llorente, Universidad Central de Caracas, 1965].

[69] Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, *Werke*, Munich, 1960, Schlechta, vol. II, págs. 586 y ss. [vers. esp.: *Obras completas*, trad. Eduardo Ovejero y Maury, Aguilar, 1965-67].

moniza por completo con el modelo que llevó a transformar los problemas de índole filosófica en cuestiones propias de las ciencias particulares; es el caso de la lógica matemática. Estos, y otros muchos ejemplos, de reinterpretaciones provechosas, en el sentido que acabamos de ver, nutrieron constantemente la eufórica sustitución de la filosofía por la ciencia. Por otro lado, armonizaban con la interpretación que la propia filosofía hacía de sí misma: un simple estadio de la historia de la ciencia (concepción que hoy se considera obsoleta), y con un modesto reconocimiento del papel de la filosofía como reserva de preguntas que pueden ser científicas en un futuro y, por tanto, en un futuro, resueltas[70].

La tercera vía para recuperar la potencia científica de la filosofía, que veremos aquí, es menos radical, ya que desde esta perspectiva se eliminó la idea de reinterpretar los problemas filosóficos en el seno de ciencias particulares; no obstante, también aquí las teorías filosóficas se encuadran en el dominio de una ciencia particular. Estas posiciones se han designado, con frecuencia críticamente, nombrando las distintas disciplinas mediante el sufijo «ismo»: psicologismo, sociologismo, biologismo, etc. El psicologismo en la lógica, de acuerdo con la estructura y validez de los principios de esta última, se basa en la organización de la psique humana; ha alcanzado un gran predicamento entre los filósofos desde mediados de la última centuria hasta hoy mismo: Gottlob Frege y Edmund Husserl se encontraron solos en su campaña contra esta concepción[71]. Hubo, incluso, una expresión institucional: la creación de cátedras dobles de «Filosofía y Psicología», que se mantuvieron hasta los años 30[72]. Una de sus variantes sostiene que la psico-

---

[70] Cfr., por ejemplo, Bertrand Russell, *Problemas de filosofía*, Oxford, 1959, págs. 149 y ss.

[71] Incluso Edmund Russell, como discípulo de Franz Brentano, continuó en la línea psicologista en su *Phislosophie der Arithmetik* (1891); su enfrentamiento con esta posición, a la que se ajusta una gran parte de su obra *Logische Untersuchungen* I (1900), fue el resultado de la revisión que llevó a cabo Gottlob Frege de su primer libro. Husserl cita la opinión de Goethe: «Nunca se es tan severo como con aquellos errores que ya se han desechado» (*Investigaciones lógicas, Logische Untersuchungen*, pág. VIII. Frege remite a lo expuesto en la pág. 169, donde rechaza formalmente las primeras críticas a su antipsicologismo. Husserl por su parte, apela a Leobniz, Kant, Bolzano, Herbart y Lotze. La revisión de Frege aparece en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100, 1984, págs. 313-332.

[72] Desde *De anima*, de Aristóteles, la psicología formó parte de la filosofía. Hegel dio este nombre a una de las partes de sus sistema (*Enzyklopädie*, parágrafos 440-482). Su nacimiento como disciplina independiente data de los años 80 del si-

logía es la base de toda ciencia humana, y lo mismo dice de la filosofía. Esta convicción se remontá a Voltaire, aunque llegó a ser popular en Alemania con la lógica de Mill; más tarde fue defendida por Wilhelm Wundt, Wilhelm Dilthey y Georg Simmel. También aquí Edmund Husserl, con su concepción de la fenomenología pura, fue la gran figura adversaria, junto a los trabajos de Max Scheler y Martin Heidegger; responsables todos ellos de la desaparición final del psicologismo[73].

Los ejemplos de sociologismo se encuentran en el campo de la filosofía práctica. Esta noción apareció, especialmente, en el neomarxismo de nuestra época y vuelve de forma ocasional como consecuencia de la difusión de los trabajos de Marx y Engels; es probable que la teoría social tenga aún una larga historia. Los aspectos más conocidos de esta postura son las discusiones entabladas en el curso del llamado «debate revisionista» de la Segunda Internacional, en la que Karl Kautsky defendió que la ampliación de la teoría marxista mediante la ética que demandaban los socialistas neokantianos, no era necesaria, ya que el «socialismo científico», como teoría de la revolución proletaria, estaba en condiciones de responder satisfactoriamente a todas las preguntas sobre las formas posibles de actuar. Como reducción de la ética a una simple teoría social bien puede considerarse «sociologismo». Al contrario que el materialismo dialéctico de Friedrich Engels y Lenin, que admitía la legitimidad de la filosofía, los neomarxistas tienden, como el joven Marx, a interpretar el núcleo racional de toda filosofía en términos de teoría social. Desde luego, hay que añadir que esa clase de teoría social de la que tanto se espera es considerada hoy por los sociólogos como una «mera filosofía». Existió, también, una sociología del conocimiento, que combinaba pretensiones filosóficas con análisis y explicaciones, sobre la base original de las famosas no-

---

glo XIX. Con su desarrollo, el psicologismo empezó a plantearse como problema filosófico; antes de eso, su identificación con la filosofía era total y los procedimientos eran los mismos; por esa razón tampoco hubo un «círculo» para el psicologismo.

[73] El término «*Geisteswissenschaften*» adquirió carta de naturaleza con la obra de Dilthey *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), pero ya lo había utilizado Schiele en su traducción de la *Lógica* de Mill (1849) como equivalente a «ciencias morales». Sin embargo, Mill lo utilizaba para referirse al fundamento de la psicología. Gracias a eso, y no sólo al «psicologismo» de Dilthey, se aceptó comunmente la base psicológica de las *Geisteswissenschaften*. En las antípodas encontramos al último Dilthey (hermenéutica) o a Heidegger, como discípulo de Husserl, y, sobre todo, la escuela alemana suroccidental del neokantismo, que basó las ciencias de la cultura en la filosofía del valor, no en la psicología (cfr. capítulo 6, 2.II).

ciones de estructura y superestructura pensadas por Marx y Engels, por entender que todo conocimiento o posición filósofica se podía interpretar a partir de la forma social.

Por último, el biologismo (o posición filosófica que ve en la biología una ciencia superior) desarrolló varias modalidades diferentes en Alemania y su importancia fue tal que Helmuth Plessner habló de «la hora del autoritarismo biológico»[74]. Del fundamento psicológico de la epistemología de Schopenhauer y los primeros naokantianos, a las bases puramente biológicas no hay más que un paso; Richard Avenarius lo dio explícitamente. El fundó, junto a Ernst Mach, el «empirocriticismo»; el título de su obra más importante es *La filosofía como pensamiento del mundo, de acuerdo con el principio de la unidad mínima de energía» (Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des Kleinsten Kraftmasses)*, donde hay que entender este principio en el sentido que el término energía tiene para la ciencia natural. Existen diferencias entre Avenarius y Mach, quien, pese a los ejemplos biológicos que abundan en su obra, interpretó el principio de «economía intelectual» más en el sentido convencional que en el biológico. También en las filosofías de la vida hay grandes dosis de biologismo, pero lo veremos en otra parte de este libro.

La única causa que explica la fuerza que alcanzó en la filosofía alemana el biologismo, es el hecho de que la influencia del darwinismo coincidió con la crisis de la corriente historicista y la consiguiente «renuncia a la historia». La imagen idealista e historicista del hombre pronto pareció superficial, se buscó la «profundidad» en aquello que era filosóficamente esencial en la organización física y en la evolución de la especie humana. Es más, sin el biologismo no se puede comprender el éxito de Nietzsche en Alemania, o el impacto extraordinario de *La decadencia de Occidente (Der Untergang des Abendlandes)*, de Oswald Spengler, y, muy en especial, el «realismo racial *(völkisch)*» de la ideología racista de los filósofos nazis. También en este caso hay poco que añadir al análisis de Plessner.

III. *La filosofía como crítica*

A partir de 1830, la crisis que estamos tratando se manifestó también en el hecho de que la crítica de la filosofía vino a ser un tópico fi-

[74] Helmut Plessner, *Die verspätete Nation*, Francfort, 1974, págs. 144 y ss.

losófico. Los filósofos asumieron las dudas generalizadas sobre su propio derecho a ocuparse de los asuntos que le habían sido característicos. Fue un proceso de interiorización, que los llevó a redefinir la filosofía como crítica, con la convicción de que se podría salvar lo fundamental aceptando la sentencia de muerte de la filosofía como ámbito independiente del conocimiento. Este tipo de planteamiento adoptó varias formas, entre ellas, sin duda la más importante, fue la postura de la izquierda hegeliana (o jóvenes hegelianos), tras la muerte del maestro. Durante el debate sobre la filosofía de la religión dentro del sistema hegeliano, se produjo el cisma entre izquierda y derecha, a partir de las tesis izquierdistas (D. F. Strauss, Bruno Bauer y otros) sobre este punto, que planteaban la crítica abierta al Cristianismo y a la propia religión[75]. Ludwig Feuerbach dio a esta crítica un giro antropológico; como resultado, la filosofía idealista se consideró una forma de teología[76]. Marx y Engels se unieron al coro, adoptando la perspectiva historicista de Feuerbach y convirtiéndola en una crítica de las relaciones sociales, basada en los principios de la economía política[77]. Si en el caso de D. F. Strauss y Bruno Bauer, la base de su crítica era el hombre como ser consciente, en el de Max Stirner se trataba de lo «individual»; para Feuerbach se fundamentaba en la especie humana, y Marx, por su parte, lo interpreta en clave histórica y económica como un «conjunto de relaciones sociales»[78]. Todos poseen algo en común: la creencia de que con el sistema hegeliano la filosofía había llegado a su culminación, y, desde este punto de vista, todos continuaban siendo hegelianos. Después de Hegel, les resultaba inconcebible cualquier avance filosófico. La única tarea pendiente, entonces, era realizar lo que la filosofía de Hegel se había limitado a pensar desde el absoluto, que, en tanto que pensamiento era una verdad en forma de falacia; sólo en el terreno de lo real la verdad encontraría su forma auténtica.

Pero aún fueron hegelianos en otro sentido, ellos también enten-

---

[75] David Friedrich Strauss menciona ya en 1837 la división en derecha e izquierda entre los hegelianos. Su *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (1835) fue una de las causas más importantes de la división, a partir de la polémica sobre la interpretación de la filosofía de la religión de Hegel. *Vid.* también Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche, Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Zurich, 1951, Stuttgart, 1958, págs. 65 y ss.

[76] Cfr. Ludwig Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* (1842).

[77] Cfr., por ejemplo, Karl Marx, *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, en *Die Frühschriften*, ed. Landshut, págs. 207 y ss.

[78] Marx, *6. These über Feuerbach*, *ibíd.*, pág. 340.

dieron la verdad como armonía del concepto y la realidad en un todo. La filosofía así considerada es una ayuda, el pensamiento crítico nos hace conscientes del *status* mentiroso de la verdad. Incluso el fundamento de su crítica es hegeliano, considérese, por ejemplo, la teoría de la alienación, que remite al carácter ajeno de concepto y realidad, de objeto y sujeto, a la autoalienación del todo o del absoluto. Sin embargo, esta teoría se volvió de nuevo contra el propio Hegel, cuya filosofía pareció una forma más de alienación. Por tanto, tenemos una filosofía que ha llegado a su culminación con Hegel y que, en la medida en que no se ha materializado, sólo puede existir como crítica[79]. Desde *Historia y conciencia de clase* de Lukács (1923), la idea se ha vuelto a descubrir una y otra vez como base para una filosofía marxista heterodoxa, especialmente en la teoría crítica de Horkheimer, Adorno y Marcuse, entre otros[80].

La versión hegeliana de la moderna «filosofía como crítica» es un asunto del periodo posterior a la revolución de 1848, que dejó de interesar a partir de la derrota de los principios revolucionarios. También para la historia del marxismo este momento fue decisivo; el influjo de la economía política y la conversión del pensamiento marxista en una interpretación cerrada del mundo, por parte de Engels y Lenin, dieron paso al «socialismo científico», en pocas palabras, a la pérdida del impulso dialéctico y crítico de los jóvenes hegelianos, en favor de un procedimiento científico objetivo, del que se esperaba, al mismo tiempo, una ciencia revolucionaria. Los neomarxistas apelaban a la dialéctica para defenderse de la ortodoxia. Al hacerlo así estaban resucitando el hegelianismo joven[81].

---

[79] Cfr. Marx, *Deutsche Ideologie*, *ibíd.*, pág. 350.

[80] El texto básico es «Traditionelle und Kritische Theorie» de Max Horkheimer, en A. Schmidt (ed.), *Kritische Theorie*, Francfort, 1968, vol. II, págs. 137 y ss.; cfr. también Herbet Marcuse, «Philosophie und kritische Theorie» (1937), ahora en *Kultur und Gesellschaft* 1, de Marcuse, Francfort, 1965, pág. 102 y ss. Jürgen Habermas escribe en su crítica a Marx de 1968: «La filosofía se conserva en la ciencia, bajo la forma de crítica. La teoría social, que pretende ser una autorreflexión de la historia de la especie, no puede conformarse con negar la filosofía. La filosofía se ha considerado a menudo una crítica de la ideología, cuyo método es el análisis científico. Pero, aparte de este papel crítico no se le concede otro. En la medida en que la ciencia del hombre es una crítica material del conocimiento, también la filosofía como teoría pura del saber, se ha vaciado de contenido y ha recuperado indirectamente el acceso a las cuestiones materiales. No obstante, la ciencia universal como la filosofía ha caído víctima del juicio destructivo de la crítica» *(Conocimiento e intereses humanos, Erkenntnis und Interesse*, Francfort, 1968/1973, pág. 86.

[81] Esta afirmación, que frecuentemente se presenta como objeción, tiene una

La «filosofía como crítica» prosperó también fuera de la tradición marxista. La crítica de Kierkegaard a Hegel[82] no es un enfrentamiento con otro sistema en el terreno de la filosofía, más bien trata de cuestionar los modos del filosofar tradicional en defensa de un nuevo pensamiento de tipo existencial, que intenta llegar más allá de los límites de la filosofía. Ello influyó en la filosofía de la existencia de Jaspers, y, especialmente, en Martin Heidegger, cuya actividad filosófica tomó la forma de una crítica a la metafísica occidental. En *Ser y tiempo (Sein und Zeit)*, de 1926 —un trabajo que debe mucho a Kierkegaard, incluso en la terminología— se encuentran todos los fundamentos de esta postura. Es necesario mencionar también la crítica de Schopenhauer a la «filosofía universitaria»[83], donde cuestiona igualmente la forma tradicional del filosofar científico y asocia la filosofía al arte y a la visión personal del mundo. Y aquí entra Nietzsche, ya que, en su fase intermedia, su filosofía no es otra cosa que una diagnosis, desde el punto de vista de la crítica moral y de la psicología, de las actitudes y posiciones netamente filosóficas:

> Cada vez se hace más evidente para mí que toda gran filosofía no es más que la confesión de su autor, una especie de *mémoires* involuntarias e inadvertidas; en las que sus propósitos morales (o inmorales) forman la semilla que ha hecho crecer el árbol de la vida. En realidad, se trata de una maniobra sólida (e inteligente) para explicar, a través de las afirmaciones metafísicas más abstractas, cómo ha llegado a ser él un filósofo, interrogándose primero a sí mismo sobre el significado del ser (o del filósofar). En cuanto a mí, no puedo admitir que el «ansia de conocimiento» haya sido la madre de la filosofía, en mi opinión es otro el impulso que, precisamente, del conocimiento (¡y del error!) ha hecho un instrumento. Cualquiera que considere los impulsos básicos del hombre y vea como toman aquí la forma de genios inspirados (o demonios y trasgos), encontrará que están en todas las grandes filosofías pasadas, y que cada uno de ellos, en su individualidad, es demasiado poderoso para constituir la meta última de la existencia y la norma legítima para otros impulsos. Porque cada impulso busca el dominio, como lo busca la filosofía[84].

---

variante socio-económica en Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, *Der eindimensionale Mensch*, Berlín, 1967, Neuwied, págs. 16 y s.

[82] *Vid.*, especialmente, Sören Kierkegaard, *Unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brosamen*, Colonia, 1959/Munich, 1976.

[83] Cfr. Arthur Schopenhauer, «*Über die Universitätsphilosophie*», en *Parerga und Paralipomena 1*, Leipzig, n. d., págs. 127 y ss.

[84] Nietzsche, *Werke*, vol. II, pág. 571.

El texto se puede leer como prólogo a su posterior metafísica de la «voluntad de dominio». El gran renacer de la crítica filosófica —incluso en el sentido kantiano— jugó un papel importante en la nueva definición de la filosofía[85]. En adelante, repasaremos brevemente el contexto de rehabilitación general de la filosofía en que se produjo.

IV. *La rehabilitación de la filosofía*

Con esta frase nos referimos a los intentos de asignar a la filosofía de la era científica un conjunto de problemas que se consideraban independientes de las ciencias particularess. En virtud de ello, la filosofía adquiría el aspecto de una ciencia y ganaba un nuevo fundamento. También en este caso habremos de contentarnos con una visión general.

Hacia los años 50 de la última centuria apareció una nueva teoría del conocimiento, pero no lo hizo de la mano de los filosófos academicistas de la época, que, en realidad, eran historiadores de la filosofía, cuando no idealistas tardíos o precursores de alguno de los muchos renacimientos. Habrían de ser los científicos de la naturaleza quienes revisaran su actividad y las bases de su disciplina para poner coto al éxito arrollador del materialismo vulgar. En este terreno aparecieron las primeras voces contra las tesis materialistas, contra su consideración de la ciencia como simple sistematización del conocimiento, contra la supuesta inutilidad de la filosofía. Uno de los primeros oponentes fue Justus Liebig, mientras que Hermann Helmholtz lideró el movimiento. Sus ideas tuvieron eco a partir del congreso de científicos naturales de Göttingen, en 1854, donde estalló un fuerte debate sobre el materialismo, que armó gran revuelo. El fisiólogo Rudolf Wagner presentó una ponencia bajo el título de «La creación del hombre y la sustancia del alma», en la que trataba de hacer compatibles los resultados de la ciencia con las enseñanzas de la Iglesia. Carl Vogt le contestó con acritud en otra ponencia, que más tarde amplió y publicó en ese mismo año, con el título: *Ciencia y fe ciega (Köhlerglaube und Wissenschaft)*. En él comparaba, sin ambages, la relación entre pensamiento y cerebro con

[85] La interpretación más reciente del «criticismo», sin referencias al kantismo, procede de Alois Riehl en «*Der philosophie Kritizismus und seine Bedeutung für die positiven Wissenschaften*, 1876 y ss. en varias ediciones.

la que existe entre bilis e hígado o entre orina y riñón, comparación que, junto a la frase «el hombre es lo que come», se convertiría en el tópico de la literatura materialista de la época.

La extraordinaria proliferación de estas ideas materialistas, como parte integrante del movimiento realista de la cultura del momento, radicalizadas por las mentes fascinadas por la ciencia, obligó a los científicos naturales a oponerse a la corriente filosófica materialista, y a negarse a conceder categoría científica a sus propagandistas. Se les acusaba de diletantismo y se atacaba su afirmación de que la ciencia conocía ya todas las cosas y poseía en las ciencias naturales un sistema cerrado de conocimiento. Los científicos defendieron la investigación de la naturaleza como base de la ciencia, contra la «filosofía natural» del materialismo, al tiempo que reconocían la existencia de preguntas que, por superar a las ciencias naturales, encontrarían respuesta en el pensamiento filosófico.

Así lo expone Hermann Helmholtz en 1855, en su lección: «Sobre la visión del hombre» («Über das Sehen des Menschen»), con ocasión del homenaje en memoria de Kant, y tras disculparse por hablar en su calidad de científico natural en un acto filosófico:

> Las ciencias naturales sustentan hoy los mismos principios que en los días de Kant, los mismos que Newton aplicó, felizmente, dándonos un gran ejemplo. La única diferencia es que aquéllas han experimentado un gran desarrollo y han hecho de estos principios la base de una evidencia mayor y más detallada. La filosofía ha cambiado su posición frente a estas ciencias. Kant no pretendió desarrollar el conocimiento a través del pensamiento puro, ya que, para él, el principio supremo de todo conocimiento de la realidad fue la experiencia. Más aún, la consideró como aquello que indaga en las fuentes de nuestro conocimiento y determina su grado de justificación. Este interés es propio de la filosofía, y nunca podrá zafarse de ella impunemente[86].

La referencia de Helmholtz a un cambio de posición por parte de la filosofía en relación con la ciencia natural, alude al idealismo de Schelling y Hegel. Este último, sobre todo, carga con la responsabilidad de haber contribuido a separar ambas disciplinas. Por otra parte, la última frase es una crítica directa al materialismo de su propia época. No era éste el caso en tiempos de Kant, cuando «las fuentes de nuestro conocimiento y su grado de justificación» constituían los sujetos de la indagación. Al final de su trabajo, Helmholtz explica por qué fue así; para él,

[86] Helmholtz, *Philosophie Vorträge*, págs. 46 y ss.

la clave reside en la teoría de la percepción humana, donde ciencia natural y filosofía entran en contacto. Por consiguiente, presenta los resultados de la investigación en el campo de la fisiología de la percepción, de tal manera que encajan a la perfección en el contexto de la filosofía trascendental de Kant.

La fisiología de la percepción (J. von Müller), ha sostenido recientemente que el contenido percibido depende de las condiciones subjetivas de la percepción; a eso se está refiriendo Helmholtz como argumento filosófico contra el dogma materialista, que pretende conocer la esencia del mundo, la «cosa-en-sí», a través del empirismo. Semejante reinterpretación fisiológica de la crítica de la razón de Kant, dio origen al más antiguo de los neokantismos, el que fundó Friedrich Albert Lange, influido, hasta cierto punto, por Schopenhauer. Las ideas de Lange se popularizaron por su obra *Historia del materialismo (Geschichte des Materialismus)*, aparecida en 1866. Lange enseñó en Marburg de 1872 a 1875; su sucesor, Hermann Cohen, sustituyendo la concepción estrictamente lógica del programa kantiano por la interpretación fisiológica, fundó la «Escuela de Marburgo», cuyo gran rival fue la también neokantiana «Escuela del suroeste de Alemania», formada a partir de los trabajos de Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert.

El lema «¡Vuelta a Kant!» no fue una peculiaridad del neokantismo. La intención de mirar hacia atrás, más allá de los errores del idealismo absoluto, y recuperar los lazos con Kant se convirtió en un lugar común para Fries, Herbart y sus discípulos, para Schopenhauer y para otros muchos no kantianos. Incluso los discípulos de Hegel tomaron parte en el movimiento kantiano del siglo XIX: Karl Rosenkranz preparó una edición de Kant en 1838 y en 1860 apareció la primera edición de una obra sobre Kant del hegeliano Kuno Fischer, que se reeditó e influyó en la interpretación de Kant hasta entrado nuestro siglo.

Lo realmente específico del neokantismo fue considerar que la «vía crítica» aportaría un fundamento renovado a la filosofía y una posibilidad de definir sus metas, y así fue, al margen de las diferencias a la hora de interpretar la vía crítica: como un método de investigación de la psicología de la percepción, bien dentro de la lógica, o bien, en el caso de la «Escuela del suroeste de Alemania», dentro de la teoría de los valores. Eduard Zeller facilitó este tópico común en su ensayo de 1862 *Sobre el significado y la meta de la teoría del conocimiento (Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie)*. Ciertamente no se trataba de una teoría del conocimiento en el sentido lógico-formal o en el de la lógica hegeliana: «Si queremos lograr representaciones correctas, sólo sabremos

Positivismo

cómo proceder conociendo la estrecha vinculación de la naturaleza de nuestra mente con la formación de esas representaciones; para ello, la teoría del conocimiento se encargaría de estudiar tales condiciones y, de acuerdo con ellas, determinar bajo qué presupuestos la mente humana está capacitada para conocer la realidad»[87]. También para Zeller, Kant es el modelo a seguir:

> Allí donde se produce un desarrollo continuo, crece la necesidad, cada vez mayor, de volver al punto de partida, de remitirse al problema original, y de resolverlo de nuevo en su espíritu original, quizás a través de otros métodos. Este parece el momento actual de la filosofía alemana. El origen de este desarrollo fue Kant, y el planteamiento científico que hizo posible un camino nuevo para la filosofía, su teoría del conocimiento. Todo aquel que pretenda reformar la filosofía actual debe volver a investigar esa teoría. Debemos retomar las preguntas de Kant, enriquecidos por la experiencia científica de nuestra época, para evitar los errores que él pudo cometer[88].

Las diversas versiones del neokantismo (filosófica, metafísica, realista, lógico-metodológica, teórico-valorativa, psicológica y relativista) coincidieron en atribuir a la teoría del conocimiento capacidad suficiente para sostener la ciencia y la filosofía. Ellas mismas se enfrentaron a la acusación de reducir la filosofía a una simple teoría del conocimiento[89], de hecho, pudieron demostrar que, con frecuencia, aplicaban sus análisis a cuestiones estéticas o éticas, y a problemas de filosofía y religión. Ya hemos mencionado que fueron los neokantianos quienes dirigieron el debate sobre el revisionismo dentro del movimiento obrero. Por lo demás, debemos añadir que la acusación de reduccionismo fue resueltamente partidista, y vino, por lo común, del lado de la «nueva metafísica» (capítulo 7). No obstante, el intento de rehabilitar la filosofía no se circunscribió al ámbito neokantiano; la oposición al movimiento positivista en sus distintas modalidades[90] tuvo también su papel; incluso los no partidarios de la orientación

---

87 Cita de Cassirer, *Erkenntnisproblem*, pág. 13.

88 *Ibíd.*

89 *Vid.*, por ejemplo, Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen, 1921, págs. 10 y ss.

90 El «positivismo» era, en esa época, un término vago, que se definía en relación con Comte; desde la perspectiva actual se pueden considerar positivistas algunas tendencias que entonces no se consideraron así, *vid.* por ejemplo, *Idealismus und Positivismus* de Ernst Laas (1876); también el empirocriticismo (Mach, Avenarius), la filosofía inmanente de Schuppe, el pensamiento de Eugen Dühring (familiar

epistemológica se vieron obligado a respetar aquel antecedente y a prologar sus trabajos con reflexiones de carácter epistemológico, si querían ser tomados en serio. Ni el realismo crítico (Külpe, Volkelt), ni el neotomismo, o el materialismo dialéctico de Lenin, pudieron eludir la crítica de la crítica filosófica, confirmando así, en cierta forma, la rehabilitación de la filosofía como teoría del conocimiento, que ellos atacaban.

Otro de los modelos difundidos en la época fue la consideración de la filosofía como ciencia de un dominio específico. En este caso, la finalidad era facilitar las bases para una filosofía independiente y absolutamente necesaria, con un campo de investigación propio, sin el cual no puede desarrollarse. Hay dos ejemplos especialmente interesantes al respecto. El primero de ellos es la definición de la filosofía como «conciencia normal» que aportó Wilhelm Windelband, lo que significa que se sujeta a sí misma a normas y valores universalmente válidos, de forma que la filosofía en general viene a ser lo mismo que una filosofía de los *valores* (capítulo 6, 2). La «verdad», entendida como valor teórico, hace de la teoría del conocimiento, y no ya de la ética o de la estética, una ciencia de los valores. La forma de los valores ya no es el «ser», sino el «valer» —como había afirmado Herrmann Lotze, profesor de Windelband—, de modo que filosofía será igual a teoría del valer, y método filosófico a reflexión sobre el valer. Y este dominio del quehacer filosófico será independiente de las ciencias particulares.

Otro ejemplo influyente, en esta línea, fue la fenomenología de Edmund Husserl, su *Filosofía como ciencia rigurosa (Philosophie als strenge Wissenschaft)* opera de forma estrictamente fenomenológica, esto es, describe sólo fenómenos *dados* —hemos hecho alguna referencia a su origen en la concepción fenomenológica de la física— en el mismo campo y desde igual punto de vista que la psicología introspectiva, aunque con interés esencialmente epistemológico. En cualquier caso, se distingue de las ciencias empíricas por la *epojé*, es decir, por abstenerse de afirmar la existencia de lo que investiga introspectivamente; de esta forma, se abre un vasto campo de «investigación fenomenológica», relacionado con la filosofía como «ciencia rigurosa». También aquí la filosofía se interpreta como una ciencia basada en el principio de investigación, una fórmula en la que, antes, no había tomado parte.

El tercer modelo supone una síntesis de conocimiento y ciencia.

---

por la crítica de Engels) y el ficcionalismo de Vaihinger, que integra elementos idealistas, positivistas y pragmáticos.

Ambos aparecen estrechamente asociados en Wilhelm Wundt (1832-1920), que fue ayudante de Helmholtz, obtuvo la cátedra de Lange en Zurich y, en 1875, fue llamado a Leipzig, donde en 1879 fundó el primer Instituto de Psicología Experimental. La síntesis de la ciencia es un programa filosófico. A este respecto, Wundt no fue un pionero (ya estaba en Lotze y en Eduard von Hartmann, por no hablar de la *aperçu* de Marx, que hemos citado), pero sí el primero en formular expresamente su esperanza en que llegaría a constituir una aportación creativa, sumada a los resultados de la ciencia, sobre una base psicológica (en sentido muy amplio). El resultado no fue un simple sumario, sino una *nueva forma de conocimiento* al que Wundt dio el nombre de «metafísica inductiva»[91].

Para finalizar, diremos que la rehabilitación de la filosofía bajo la forma de metafísica es característica de nuestro siglo. Le dedicaremos un capítulo especial, bajo el título de «El ser».

[91] Wundt fue el sucesor de Lange en la cátedra de «Filosofía inductiva».

4. La Comprensión

En la centuria posterior a Hegel, «historia» y «ciencia» fueron problemas filosóficos en un doble sentido, por el interés que despertaron en los filósofos y por sus consecuencias para la filosofía, obligada a buscar una nuevas señas de identidad en la era del historicismo y de la investigación científica. No es, sin embargo, tan evidente que la «comprensión» fuera un concepto de igual rango, pues parecía interesar sólo a quienes se esforzaban por asentar firmemente la independiencia y el *status* científico de las *Geisteswissenschaften* o ciencias del espíritu. Lo que llamamos «comprender» *(Verstehen)*, como concepto metodológico, servía a este propósito mejor que las oposiciones ontológicas —naturaleza-espíritu o físico-psíquico—, en un momento en que la filosofía estaba empeñada en su propia rehabilitación, adoptando la forma de una teoría del conocimiento, y necesitaba, a tal efecto, de una base epistemológica. También en el ámbito de las ciencias del espíritu, la crítica de Kant se consideraba la única vía expedita; aunque éste último se había limitado a indicar el camino, sin trazarlo en sus detalles. En cualquier caso, lo cierto es que el problema de la comprensión estaba íntimamente relacionado con la posibilidad de la filosofía en general, en el contexto histórico predominante, posterior al idealismo.

El idealismo absoluto de Hegel había afirmado la unidad de lo histórico y lo sistemático, fundamentada en la idea absoluta, para integrar el naciente historicismo en un sistema racional comprehensivo, con objeto de neutralizarlo desde el punto de vista filosófico. Pero, cuando la unidad se desintegra y la *razón* misma (junto con todo lo humano) se entiende como algo histórico, ¿dónde residirá la necesaria *unidad* de la razón? El proceso de historización permitía considerar lo histórico distanciadamente, como algo exterior y, por otra parte, destruía la fe en el

carácter sistemático de las tradiciones; a partir de ese momento, alcanzar la intersubjetividad racional, en el terreno de la historia, se convirtió en un problema. Y una vez descartada la unidad de la «historia», la razón histórica sufrió el mismo destino. La unidad pasó de ser un hecho garantizado a constituir la esforzada tarea del conocimiento por conquistar una intersubjetividad racional en cada caso concreto. Esto (y no sólo el hecho de haberse convertido la filosofía en una ciencia del espíritu) explica la importancia filosófica que tuvo en este periodo el problema de la comprensión.

1. El problema

Los numerosos significados del concepto «comprensión» se pueden ordenar, fundamentalmente, según estos tres casos paradigmáticos: intelección de un lenguaje, intelección de los fenómenos e intelección de gestos, textos o expresiones. La «comprensión de un lenguaje» es igual a comprensión que se expresa *en* un determinado lenguaje, puesto que conocer ese lenguaje es suficiente para comprenderlo; pero, de esta comprensión lingüística, que, con palabras de Wittgenstein, podemos llamar habilidad[1], no nos ocuparemos aquí. Mucho más importante nos parece la comprensión de los fenómenos, que la filosofía moderna ha considerado el atributo de la facultad intelectual *(Verstand)*. A este propósito dice Kant: «Entender *(intelligere)* algo es conocerlo o concebirlo, mediante los conceptos del entendimiento». Sólo a través de estos conceptos y categorías —añade— podemos comprender «algo dentro de la multiplicidad de la intuición», lo que es, al mismo tiempo, «pensar un objeto que se ha intuido». «La experiencia —sigue Kant— es una forma de percepción que ha de ser entendida. Y sólo entendemos cuando la representamos a la luz del entendimiento»[2]. Kant describe también las relaciones —tan discutidas más adelante— entre el comprender *(Verstehen)* y el explicar *(Erklären)* de esta manera: comprendemos los fenómenos a través de los conceptos, pero sólo mediante leyes podemos explicarlos[3]. De acuerdo con una larga

[1] Cfr. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, § 199: «Comprender una lengua significa poseer una técnica.»

[2] En K. O. Apel, «Das Verstehen (eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte)», en *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1, 1955, págs. 142-152.

[3] En Kant, la explicación implica ya el acto de la comprensión (en el sentido

tradición al respecto, Kant piensa la facultad cognoscitiva como un procedimiento constructivo esencialmente espontáneo: «Puede que no seamos capaces de entender correctamente más que aquello que construimos cuando poseemos el material necesario»[4]. Se desprende de ellos, que sólo lo que los *seres humanos* hacen es susceptible de intelección; una idea que habría de ser importante para la teoría de la comprensión de los gestos, los textos y las expresiones, fundamental, a su vez, para aprehender el *sentido*. Esta forma de intelección, o comprensión *hermenéutica*, o comprensión de lo que ya una vez ha sido comprendido, será el tema que analizaremos en el presente capítulo[5].

Desde una perspectiva histórica, el problema de la hermenéutica se planteó por primera vez en aquellas disciplinas para las que la interpretación de los textos resulta imprescindible, como la jurisprudencia y, en especial, la teología evangélica: ambas oponen los textos *(sola scriptura)* a la tradición, de modo que han de proceder a interpretar antes de establecer nexos y significaciones. A partir de la Reforma, pues, los teólogos formularon reglas metodológicas de comprensión basadas en la «hermenéutica» y en la sistematización de sus enseñanzas. La hermenéutica descansaba en los preceptos del *arte* de comprender las Escrituras, mediante procesos metódicos y controlados, al margen de lo estipulado por la tradición, con el fin de recuperar, a esta nueva luz, las tradiciones interrumpidas. La fuerza constrictiva de tales tradiciones se había perdido, pero, a cambio, se vio compensada por el carácter científico de la tarea de recuperación. Junto a la teología, debemos citar el ejemplo de la filología clásica, dado que para el movimiento neohumanista alemán del periodo clásico, era obligado el estudio de la cultura del pasado. Por eso, Schleiermacher, en su gran labor sistematizadora de la hermenéutica, entró en contacto con la obra de dos filólogos clásicos, Wolf y Ast.

La historia del problema hermenéutico, en su acepción moderna, comienza cuando el historicismo hizo a los hombres conscientes de que el intervalo temporal entre el ayer y el hoy puede significar una di-

---

que él da a este término), y afirma: «Únicamente podemos explicar las cosas en función de leyes, cuyos objetos vienen dados por la experiencia» (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*).

[4] Kant, *Reflexionen*, núm. 395.

[5] El interpretar la comprensión de los fenómenos como comprensión de su significado viene de muy lejos; como ejemplo, la metáfora «libro de la naturaleza» que, según Galileo, está escrito en el lenguaje de la matemática; pero podríamos remontarnos a Agustín.

ferencia cualitativa, transformando de raíz la manera de concebir el fenómeno de la comprensión. Tomemos como modelo racional, prehistoricista, a Chladen: «Somos capaces de comprender un discurso o un escrito, en su totalidad, cuando todas sus palabras producen en nosotros un estímulo, anterior a nuestro pensamiento, que es conforme a la razón y las reglas que rigen el alma»[6]. Tanto la «razón» como «las reglas que rigen el alma» son inamovibles y suprahistóricas, por lo que la *tertium comparationis* entre el texto histórico y el estadio actual del conocimiento no es conflictiva. Esta misma razón universal y ahistórica fue el sostén de la crítica bíblico-racionalista, de Grotius a Spinoza y a Kant, pasando por Locke y Reimarus; un principio que se consideraba «intocable para la historia». Por el contrario, la *historia*, que es contingente y perspicua, se consideraba perturbadora para la comunión racional entre el autor, el texto y el receptor contemporáneo, contribuyendo, así, a oscurecer la claridad del sentido original.

Pero el historicismo vino a dar la vuelta a la relación razón-historia, incluso en el terreno hermenéutico: la comprensión no dependía ya únicamente de la razón humana universal, sino también del proceso histórico de generación y trasmisión del sentido, y estos factores, conforme al principio moderno de individualidad, eran, asimismo, de naturaleza histórica. Llamaremos a este desarrollo, historización del acto de comprender. Como resultado, la comprensión, que el pensamiento fundado en el racionalismo había solucionado de una forma reduccionista, se convirtió en un problema-puente: un puente sobre el abismo abierto entre el aquí y el ahora, y un contenido que se experimentaba como algo exterior y ajeno. La oposición general al racionalismo de la Ilustración introdujo, rápidamente, en la obra de los escritores alemanes que se ocuparon del problema, ciertas expresiones provenientes del campo de las técnicas intuitivas o adivinatorias. «Empatía», «imaginación», «ponerse uno mismo en la situación de otro» y demás fórmulas por el estilo, en otro tiempo santo y seña de la hermenéutica romántica, determinaron, y, es más, estorbaron por su tono irracional, el debate de nuestro siglo sobre la hermenéutica. El escepticismo que produjeron tales propuestas metodológicas vino a demostrar el estado de inmadurez del problema.

Decir historización del concepto «comprender» significa entenderlo como un proceso. Lo que para la concepción racionalista había sido

---

[6] En M. Frank, introducción a *F. D. E. Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik*, Francfort, 1977, pág. 13.

estático, se hizo fluido, porque ya no era posible considerar el acto intelectivo momentáneo, sin contar con problemas más amplios de comprensión. Autor, texto e intérprete entran de lleno en un universo histórico, donde la comprensión no es un acto definitivo, ni siquiera se puede pensar como algo que se cumple en un momento dado, ya que nadie está en condiciones de abarcar la «totalidad del sentido» de un texto que se autointerpreta en el ámbito histórico de su propia redacción. Schleiermacher hablaba de interpretación como «meta infinita» y Droysen de «comprensión indagadora», lo que destruye incluso las diferencias metodológicas entre la hermenéutica y la ciencia como ciencia-investigación.

La historización del problema hermenéutico dejó atrás, también, la solución de Hegel, es decir, la síntesis de lo histórico y lo sistemático. Según él, a la comprensión pertenece «el fundamento sustancial del contenido, que viene hacia el espíritu como su esencia absoluta, toca su ser más íntimo, se refleja en ese ser interior y allí dentro recibe su evidencia. Esta es la condición primera y absoluta del entendimiento»[7]. La «esencia absoluta del espíritu» es el concepto, que, como la idea absoluta, es «la propia sustancia y el infinito poder del espíritu, el infinito material de toda vida natural o espiritual y, también, la forma infinita, cuya actividad es el contenido»[8] y, consecuentemente, «el concepto es comprensión de sí mismo y de una forma no conceptual, pero ésta última no entiende al primero en su verdad íntima»[9]. Esta asimetría hermenéutica entre el concepto (que la filosofía hegeliana pretende poseer) y la «forma no conceptual» es la base de la filosofía de la religión de Hegel y de su tratamiento de la historia de la filosofía. Es también la causa por la que Hegel juzgaba la mentalidad hermenéutica de sus contemporáneos como un racionalismo típico del siglo XIX. Resulta evidente que el problema hermenéutico, en un contexto historicista, es esencialmente un problema característico del posidealismo.

El paso hacia la universalización del problema hermenéutico, basado en supuestos historicistas, tuvo lugar cuando se estableció el límite de *todo* significado cognoscible en las condiciones subjetivas de la

---

[7] Hegel, *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie*, *Werke*, ed. Glockner, vol. XVIII, págs. 102 y ss.

[8] Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburgo, Hoffmeister, 1955, pág. 28.

[9] Hegel, prefacio a la 2.ª edición de la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, pág. 28.

comprensión, esto es, el intérprete dado y el momento dado. En este sentido, el hecho de que nuestro objeto no pueda ser pensado con independencia de cómo aparece ante nosotros, es un asunto completamente nuevo en la historia de la intelección. Ello significa que las condiciones bajo las cuales se realiza *nuestra* facultad inteligible, tienen un significado constitutivo para lo que realmente comprendemos en un momento determinado, de modo que esas condiciones, relativas a la razón, a la intuición o a la inspiración, no pueden excluirse de la historia.

El valor trascendental de las condiciones de nuestro comprender histórico creó, a su vez, una nueva condición teórica para cualquier situación comunicativa, histórica o no. Por otra parte, el proceso de historización de la razón humana universal no permite establecer una «conciencia trascendental generalizada» como «conciencia normal» hermenéutica fuera de la historia; la racionalidad intersubjetiva en el caso de la razón hermenéutica debe estar siempre asegurada y cumplida en el proceso mismo de comprensión. Añádase a esta tesis el carácter lingüístico de la razón[10], que la hace depender de la existencia activa de un lenguaje hablado y, por tanto, histórico. De acuerdo con estos principios, comprender un sentido no es ya sólo la consecuencia, sino la base de la propia razón, y el problema hermenéutico sobre ser universal es además fundamental, por estar planteado en el terreno constitutivo de la comprensión y la razón, es decir, en los accesos del problema del conocimiento, al que Kant había intentado llegar directamente, mediante los conceptos de entendimiento y razón. Si la existencia de la razón depende de la comprensión de un sentido, el problema del sentido pasa a ser sistemáticamente prioritario al problema del conocimiento, pues este último da por supuesta la solución de los problemas hermenéuticos. Y esta importancia filosófica que adquiere un «comprender» *(Verstehen)* universal y fundamental, en el naciente contexto historicista, afecta a la forma en que la razón misma se autocomprende, de modo que será necesario considerarlo así en cada teoría de la razón, y no solamente en la razón hermenéutica. Es decir, la nueva índole trascendental de la razón histórico-hermenéutica supuso también la historización de la filosofía trascendental.

---

[10] En Alemania, el primero en sostener esta tesis fue Hamann, en su crítica de Kant, *Metakritik über den Purismus der Vernunft* (1784).

2. *La hermenéutica general (Schleiermacher)*

El mérito de haber desbrozado este camino pertenece al teólogo, filólogo y filósofo Friedrich D. E. Schleiermacher (1768-1834), que afrontó sistemáticamente el problema hermenéutico a partir de 1805, en sus lecciones, y reunió sus principales ideas en 1829, en una comunicación a la Academia titulada : «Sobre el concepto de hermenéutica, con relación a las sugerencias de F.A. Wolf y los textos de Ast» («Über den Begriff der Hermeneutik, mit Bezug auf F.A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch». Scheleiermacher dice:

> Cuando, hace veinte años, empecé a impartir lecciones de exégesis sobre el Nuevo Testamento, me pareció esencial establecer con precisión los principios del método. No es que faltasen instrucciones sobre la forma de interpretar, las *Institutio interpretis* (de 1762 - H.S.) se tenían por el producto de una célebre escuela filológica, y gozaban de gran reputación; muchas de sus reglas eran útiles cuando se aplicaban en su terreno específico, pero no existían principios generales. Por eso tuve que establecer mi propio camino. Como debí incorporarme, inesperadamente, a la enseñanza académica, me vi obligado a incluir mis descubrimientos en las lecciones, reunirlos y darles un orden. De estas investigaciones nacieron en seguida mis lecciones de hermenéutica general[11].

Lo que Schleiermacher llama «hermenéutica general» es una disciplina distinta a otras formas de hermenéutica, que hace suyo el problema de la comprensión, y no se limita a ofrecer un conjunto de técnicas específicas para comprender e interpretar. El problema es omnipresente, afecta a todas y cada una de las situaciones comunicativas, no se limita a las relaciones con los textos:

> Muchas veces me encontraba empeñado en operaciones hermenéuticas en el ámbito de una conversación íntima, cuando no me satisfacía el grado de comprensión corriente, y trataba de indagar cómo había tenido lugar en mi amigo la transición de un pensamiento a otro, o cuando buscaba las opiniones, juicios o deseos relacionados con el hecho de que se hubiera expresado de un determinado modo, y no de otro, sobre el tema de la discusión. Cualquier persona atenta puede establecer hechos como éstos que, en mi opinión, evidencian claramente que la clave de la teoría que estamos buscando no está en las condiciones del discur-

[11] Schleiermacher, «Autobiographische Notiz», en su *Hermeneutik und Kritik* (ed. de M. Frank)

so fijado por la escritura, antes bien, debemos buscarla allí donde comprendemos pensamientos o secuencias de pensamientos a través de las palabras[12].

Schleiermacher veía la meta prioritaria de la hermenéutica general en la teorización de las reglas técnico-interpretativas que la hermenéutica especial se había limitado a enumerar, lo que significa una doctrina de principios, que supera en mucho la enseñanza del arte de comprender. Schleiermacher se planteaba el problema en el sentido trascendental de la indagación:

> Una teoría del arte (de comprender -H.S.), sin embargo, sólo puede surgir cuando llegamos a entender, por una parte el lenguaje, en su objetividad, y, por otra, el proceso de creación del pensamiento, como función de la vida espiritual e individual relacionada con la esencia del pensar mismo; de tal manera que podemos describir, relacionándolos plenamente, el procedimiento que sigue la asociación y la comunicación de los pensamientos, y el que adopta el sujeto que comprende[13].

Estableciendo la analogía con Kant, podemos llamar a esta forma de presentar el discurso y la comprensión como funciones del espíritu (sobre el fondo de una teoría del pensamiento), un programa de «crítica de la razón hermenéutica». Y no sólo en lo que se refiere al aspecto parcial de la razón, en sus relaciones con el discurso y el texto, sino en lo que atañe a la realidad de la razón en general, que por sus lazos indisolubles con el pensar, el hablar o el comprender, es siempre razón hermenéutica. Consecuentemente, la disciplina básica de la hermenéutica general es la dialéctica. Schleiermacher la define como un «dar cuenta de los principios fundamentales de la conducción artísticamente correcta del discurso en el pensamiento puro». Wilhelm Dilthey compartió esta concepción universal de la hermenéutica, que abría camino a la filosofía trascendental.

Schleiermacher modificó la antigua terminología hermenéutica, subrayando una característica general del entendimiento, mediante dos pares de oposiciones: intelección «gramático-psicológica» y «adivinatorio-comparativa». La comprensión «gramatical» es lo que llamamos comúnmente entender en el contexto de un sistema lingüístico y en un momento concreto de su desarrollo histórico; pero también es la comprensión de la coherencia y la forma compositiva de un texto, se-

---

[12] Schleiermacher, «Über den Begriff...», *ibíd.*, pág. 315.
[13] *Ibíd.*, pág. 328.

gún la secuencia de ideas principales y subordinadas. La comprensión «psicológica» alude al autor, Schleiermacher hablaba de «una correcta comprensión del curso interno de los hechos trazados en el plan compositivo del escritor», de «el producto de las peculiaridades de su lenguaje personal y de la totalidad de su situación». Ello aportó un mayor rigor al estudio del discurso, considerado una «creación ininterrumpida de pensamientos», que el intérprete deberá reproducir durante el proceso de comprensión. La tesis de Schleiermacher sobre la complementariedad de comprensión y discurso en un proceso psíquico, es un intento de solucionar el problema hermenéutico y establecer puentes, ya que si existe una correspondencia estructural entre discurso y comprensión, al comprender el discurso, podremos reproducir la circunstancia de su creador y, consecuentemente, comprenderlo a él y comprender el discurso.

Este modelo continuó teniendo un *status* canónico hasta Dilthey y su escuela, pero, por su carácter psicológico acabó por desprestigiar tanto a la hermenéutica de Dilthey como a la de Schleiermacher. Sin embargo, la crítica pasó por alto que la comprensión psicológica de Schleiermacher (y también su variante gramatical) se definía en términos de *objeto* de la comprensión y no pretendió ser un método. Se refería a la comprensión del propio autor, de su situación y de lo que quiso decir cuando dijo esto o aquello. Muchos de los usos de la palabra «comprensión» se refieren a este modelo, que podríamos resumir como un comprender las intenciones del hablante. La expresión «comprensión psicológica» no pretendió en forma alguna reemplazar los métodos de la hermenéutica por los de la psicología.

Desde el punto de vista metodológico, la comprensión, en Schleiermacher, se caracteriza por el contraste entre entendimiento «adivinatorio» y «comparativo». En cuanto al primero se ha confundido constantemente con la empatía psicológica, considerando el entendimiento un proceso subjetivo, reduciendo su significado a lo que ocurre en la mente de un receptor empático, y dando por descontado que la objetividad de la estructura del contenido sale a la luz ya corregida. Sin embargo, la clave para interpretar correctamente el concepto de adivinación no es la «empatía», sino el significado literal del verbo «conjeturar». Schleiermacher tiene el mérito de haber conseguido una primera e inmediata evidencia de la comprensión anterior a cualquier proceso interpretativo, sin la cual no se puede llevar a cabo una corrección de lo comprendido, como la que se efectúa, por ejemplo, a través de la comparación. La comprensión comparativa es, sin embargo, lo

contrario a este planteamiento, Schleiermacher lo ejemplifica tomando el lenguaje de los niños, el principio genuino de toda comprensión:

> No es muy distinto al proceso de aprendizaje de la lengua en un niño. ¿Son de veras apropiadas nuestras fórmulas? Ellos no poseen aún el lenguaje, pero intentan poseerlo. Sin embargo, es cierto que aún no tienen actividad intelectual, porque no hay pensamientos sin palabras, entonces ¿de dónde parten? Carecen por completo de puntos de comparación, más bien los adquieren gradualmente a través de un proceso comparativo que se desarrolla con sorprendente rapidez, pero ¿cómo establecen el primero? Cada niño produce ambas cosas de forma original, en virtud de una necesidad inherente, que coincide con la forma en que otros lo han hecho o se aproxima al resultado de los otros, mediante la comparación. A esta tendencia inherente hacia la creación, que armoniza con una tendencia original a recibir de los demás, es a lo que yo llamo entendimiento «adivinatorio». Así es como se origina, y el alma lo mantiene para siempre como un ente conjeturador[14].

En otro lugar, Schleiermacher caracteriza el entendimiento adivinatorio como un acertar, como una luz inmediata que aporta el significado correcto, sin preparación y sin técnicas comparativas. Lo importante aquí es que él relaciona esta forma pura de comprensión inmediata con los ámbitos gramatical y psicológico, lo que demuestra, una vez más, que es falso plantear el entendimiento adivinatorio como mera psicología; aquél requiere siempre de la «audacia adivinatoria» que se aprende en la infancia.

En el caso ideal, la comprensión ocupa un puesto intermedio entre los extremos de dos antítesis y las integra:

> Así como podemos ver la comprensión inmediata, tanto si dirigimos nuestra atención a la producción del autor, como a la totalidad objetiva del lenguaje, deberemos ser capaces de expresar también el procedimiento metódico de la interpretación, de manera que todos los elementos comparativos, tanto los gramaticales como los psicológicos, sean tan compactos, que no necesitemos considerar los resultados de nuestro método adivinatorio, sino que, por el contrario, la precisión de lo adivinatorio haga superfluo lo comparativo. De la misma forma, ese acontecimiento interior, a través del método adivinatorio y comparativo, es de tal manera perspicuo que lo que intuye claramente es un pensamiento, pero no un pensamiento sin palabras, pues abarca por com-

[14] Schleiermacher «Über Begriff und Einteilung der philologischen Kritik», en *Hermeneutik und Kritik*, ed. Frank, pág. 326 y ss.

pleto la producción de las ideas y su transformación en lenguaje, así como el proceso inverso[15].

Schleiermacher piensa también la comprensión como un proceso, en principio, infinito:

> El trabajo de comprender e interpretar es una totalidad constante, de desarrollo gradual, en cuyo curso nos ayudamos recíprocamente unos a otros, cada cual ofrece a los demás puntos de comparación y analogías. Una totalidad que empieza siempre de nuevo, una y otra vez, y siempre como conjetura. Es la forma en que el espíritu pensante se autocomprende gradualmente[16].

La comprensión como «meta sin fin», no es otra cosa que un proceso universal de comunicación, concebido (a la manera de Hegel) como el devenir de la autoconciencia del espíritu humano. Partiendo de este punto se amplió la hermenéutica, hasta la dimensión histórica (Droysen), y la metafísica y filosófica (Dilthey).

3. La hermenéutica y la «histórica» (Droysen)

Ya hemos demostrado en un capítulo anterior que la integración de los métodos hermenéuticos en la historiografía, a través de la filología clásica, produjo la moderna ciencia histórica. Johann Gustav Droysen aportó a la historia del problema de la comprensión la formulación metodológica de aquella integración, dándole un fundamento teórico, gracias a su concepto de«histórica». La combinación de hermenéutica e «histórica» situó el problema de la comprensión en un primer plano, superando así los límites de las disciplinas hermenéuticas y filológicas, para entrar en la metodología de las ciencias del espíritu, a partir de la idea de que la verdad de los asertos históricos no se puede reducir a simple filología. De esta forma, se convirtió en la base teórica de las ciencias del espíritu, que incluyen *tanto* sujetos históricos *como* filosóficos.

Según Droysen, la «facultad intelectiva» tiene la función esencial de fundamentar la independiencia de las ciencias históricas, que, de acuerdo con Kant, no tenían un punto de partida ontológico, sino me-

---

[15] *Ibíd.*

[16] *Ibíd.*, pág. 328.

todológico. Podemos encontrar la posición contraria en H.T. Buckle, quien, en su *Historia de la civilización en Inglaterra* (1859-61), sostuvo que la historiografía sólo podría alcanzar el grado de ciencia aplicando los métodos de las ciencias naturales. Droysen refutó estas teorías en un detallado examen de la obra[17]. Droysen afirma en su *Introducción a la histórica (Grundriss der Historik)*: «De acuerdo con el objeto y la naturaleza del pensamiento humano, existen tres métodos científicos posibles: el especulativo (filosófico y teológico), el físico y el histórico, cuya esencia es conocer, explicar y comprender respectivamente»[18]. Nótese que Droysen no duda en asociar el conocer al desacreditado método especulativo; al fin y al cabo fue el único miembro de la Escuela histórica que no mantuvo una actitud polémica hacia Hegel, es más, en el epígrafe setenta y ocho de su *Grundriss*, hace una referencia favorable a la filosofía hegeliana de la historia. Con ello, Droysen, preparó el camino del último renacimiento hegeliano, bajo los auspicios de la hermenéutica, cuyos principales valedores fueron Dilthey y Croce[19]. Más importante y fructífero, no obstante, fue su descubrimiento, de las relaciones entre el método físico y la explicación, por una parte, y el método histórico y la comprensión, por otra. El modelo que él estableció aún tiene vigencia como dogma de la teoría científica, aunque ha recibido continuas críticas; su enunciado es el siguiente: las ciencias naturales e históricas se relacionan entre sí en el ámbito de la explicación y de la comprensión, respectivamente. Así consideradas, las ciencias históricas fueron el paradigma de lo que más tarde habría de llamarse «ciencias del espíritu» o *Geisteswissenschaften*.

Veamos cómo Droysen hizo extensivo el concepto hermenéutico de comprensión. Siendo la facultad intelectiva la base del método histórico, la «comprensión» no puede aplicarse sólo a los textos y quedar reducida a una filología, sino que deberá aplicarse, también y sobre todo, a los hechos y a las máquinas. «Sólo las cosas que el espíritu y la mano del hombre han tocado y forjado, sólo las huellas de lo humano, iluminan nuestro camino. Cuando el hombre deja impresa su marca, da forma y orden, expresa en todas y cada una de sus manifestaciones su ser individual; se expresa a sí mismo. En cualquier lugar o tiempo

---

[17] Cfr. Droysen, *Grundriss der Historik (GdH)*, Darmstadt, R. Hübner, 1974, págs. 386-405.

[18] *Ibíd.*, § 14, pág. 330.

[19] *Die Jugendgeschichte Hegels* de Dilthey (1905), se considera el principio del neohegelianismo.

tal impresión y tal expresión se nos muestran, nos hablan y son inteligibles»[20]. Es decir, únicamente aquello que tiene que ver con la actividad humana es inteligible para nosotros, y sólo lo que constituye un objeto susceptible de comprensión lleva la huella de lo humano. Semejante visión del problema supera en mucho la interpretación de los textos:

> Es sólo una continuación de lo dicho el afirmar que también las obras de la industria, la fundación de las ciudades, las fortalezas, la construcción de puertos y caminos y también el derecho, la ley, el Estado y la Iglesia, en pocas palabras, todos los esfuerzos humanos, aunque haya sido el querer común el que los creó o los remodeló, son igualmente expresión del espíritu humano y comprensibles al espíritu humano tal como le son perceptibles inmediatamente. En síntesis: no hay nada que mueva al espíritu humano y que haya encontrado su expresión sensible que no pueda ser comprendido; no hay nada comprensible que no se encuentre en el ámbito de nuestra congenialidad, que hemos conocido como perteneciente a la experiencia histórica, en el ámbito del mundo moral[21].

La amplitud que Droysen da al concepto de comprensión no parece implicar una vuelta a la intelección de los fenómenos en el sentido kantiano, y, menos aún, a un simple comprender el lenguaje; por el contrario, permaneció siempre en el dominio hermenéutico. Lo que se está aplicando aquí a los actos y a las máquinas, más allá del estricto ámbito de los textos, es una «comprensión del sentido». Y, coherentemente, se aplica también a la comprensión del sentido histórico: «Nuestro comprender histórico es exactamente aquél que nos sirve para entendernos con nuestros interlocutores»[22]. Para Droysen la posibilidad de comprender reside en

> la naturaleza congenial de las expresiones exteriores, que se presentan como material histórico. Su origen está en la índole sensible del espíritu humano, cuyos hechos internos se expresan de forma perceptible y, por tanto, sus expresiones hacia afuera reflejan acontecimientos internos. A su vez, la expresión se proyecta dentro del interlocutor y produce un nuevo acontecimiento interno. Cuando oímos un grito de terror, experimentamos nosotros mismos el terror de quien grita ... La relación de

[20] Droysen, *GdH*, § 7, pág. 328.

[21] *Ibid.* pág. 24 [vers. esp.: *Histórica, Lecciones sobre la enciclopedia y metodología de la historia,* trad. Ernesto Garzón y Rafael Gutiérrez, Ed. Alfa].

[22] *Ibid.* pag. 25.

los seres humanos con sus expresiones y sus estructuras, nos hace sentirnos esencialmente iguales e interrelacionados, un «yo» que se hace evidente y accesible en sus expresiones[23].

La afinidad esencial de quien percibe (comprende) y quien realiza los actos que deberán ser comprendidos es, según Droysen, un tercer elemento mediador que facilita la comprensión; es el fundamento de la «naturaleza congenial de la expresión exterior». Al mismo tiempo, la cita evidencia que, en este contexto, el comprender es siempre un entender las *expresiones*, donde la comprensión hermenéutica del sentido no es más que un caso particular. Y si toda expresión humana consiste en la exteriorización sensorial perceptible de los acontecimiento internos, la «expresión» será, necesariamente, el fundamento de una teoría de la comprensión. Droysen está preparando así el terreno a Dilthey.

El comprender se estructura en la correspondencia que existe entre la expresión y la percepción de la expresión: «La manifestación individual es, para nosotros, una manifestación de su interioridad; y la comprendemos como aquello que da testimonio de esa interioridad, como un ejemplo, como una irradiación de la fuerza central que, permaneciendo invariable, se presenta en cada una de sus manifestaciones»[24]. Es decir, comprender no es más que inferir de la expresión externa lo que ocurre en el interior. La comprensión es, entonces, una tarea indirecta. Al mismo tiempo, parece que los hechos internos y su expresión exterior establecen entre sí una relación de parcialidad y totalidad; ello permite a Droysen aplicar la antigua noción hermenéutica de la relación circular entre la parte y el todo a la comprensión de lo exteriorizado: «Lo individual —dice— se comprende en la totalidad de la que procede, y la totalidad se comprende en esta individualidad, en la que se expresa»[25]. El pasaje evidencia que Droysen, en última instancia, concibe la comprensión histórica como un comprender las personas históricas y las formaciones culturales en su totalidad, de la que lo individual es una mera indicación. La totalidad sustituye aquí al texto completo, que ya la hermenéutica tradicional había llamado «totalidad o conjunto».

En cuanto a la estructura lógica, Droysen añade: «La comprensión

[23] *Ibid.* § 9, pág. 328.
[24] *Ibid.* § 10, pág. 329.
[25] *Ibid.*

es tan sintética como analítica; es tanto inducción como deducción»[26]. Estamos también ante una paráfrasis de la idea hermenéutica del círculo, aplicada aquí a las dicotomías analítico-sintético, inductivo-deductivo, en la línea de Schleiermacher cuando éste distingue la comprensión adivinatoria de la comparativa; Droysen apunta además: «El acto de comprender es distinto al mecanismo lógico de la comprensión. El acto se produce bajo las condiciones que hemos descrito y en forma de intuición inmediata»[27]. Como procedimiento que puede sujetarse a normas metodológicas, la comprensión se realiza en el «acto de comprender» y en él alcanza su plenitud. A este respecto, Droysen añade:

> El comprender es el conocer más perfecto que nos es humanamente posible. Por eso se realiza inmediatamente, súbitamente, sin que tengamos conciencia del mecanismo lógico que allí funciona. Por ello el acto de la comprensión es como una intuición inmediata, como un acto creador, como una chispa de luz entre dos cuerpos electróforos, como un acto de concepción. En el comprender, la naturaleza espiritual-sensible del hombre participa totalmente, dando y tomando a la vez, procreando y concibiendo al mismo tiempo. El comprender es el acto más humano del ser humano, y todo quehacer verdaderamente humano se basa en la comprensión, busca comprensión, encuentra comprensión. El comprender es el lazo más estrecho entre los hombres y la base de todo ser moral[28].

No podemos analizar aquí los métodos concebidos por Droysen para su «comprensión indagante», pero es importante señalar que incluían la «heurística», la «crítica» y la «interpretación». El fin de la «heurística» es hacer accesible el material histórico, y el de la crítica, valorar este material, que se considera la evidencia de la realidad histórica. Procedimientos, todo ellos, imposibles de interpretar fuera del contexto de la comprensión. Las discusiones de Droysen sobre el asunto de la interpretación demuestran hasta qué punto su concepto de la comprensión se aleja de los métodos indemostrables, como el de la intuición o la «empatía», por el contrario él describió de forma precisa el«mecanismo lógico de la comprensión» y las normas estrictas que lo gobiernan. Distingue Droysen la interpretación pragmática, la interpretación de las condiciones, la de carácter psicológico y la de las ideas.

[26] *Ibid.*
[27] *Ibid.* § 11, pág. 329.
[28] *Ibid.* pág. 26 [vers. esp.: *ibíd.*].

Este último modelo, que provenía de Wilhelm von Humboldt, conectaba la concepción metodológica de Droysen a su filosofía material de la historia, que ya hemos analizado en otro lugar.

4. De la «interpretación de las objetivaciones de la vida» (Dilthey) a la «hermenéutica del "Dasein"» (Heidegger)

La importancia de Wilhelm Dilthey para la historia del problema de la comprensión consiste en «haber asociado la crítica kantiana de la razón pura a la Escuela histórica del siglo XIX»[29], mediante el programa de una «crítica de la razón histórica», que ya hemos analizado en el epígrafe 3.II del capítulo 2. Al enlazar crítica e historicismo con el fin de encontrar una fundamentación para las ciencias del espíritu, Dilthey llegó a un resultado análogo para la teoría de la comprensión, unificando la aproximación trascendental de Schleiermacher y la hermenéutica universalizada de Droysen. Pero, una hermenéutica trascendental y universalizada ya no permite limitar *a priori* el problema de la comprensión al conocimiento histórico, sino que se convierte, de forma necesaria, en una filosofía hermenéutica trascendental, que afecta a *todas* las formas de conciencia, ciencia y conocimiento. La base está en la «conciencia general» de Kant, que, una vez identificada como conciencia histórica, puede comprenderse y explicarse a sí misma, exactamente igual que cualquier otro elemento histórico, a través de métodos hermenéuticos. Dilthey era consciente de que la «comprensión», en las ciencias históricas y en las ciencias del espíritu, tenía que ver sólo de una manera secundaria con las cuestiones metodológicas, mientras que se relacionaba primariamente con la posibilidad misma de la filosofía. Y no porque tuviera la intención de escapar de la postración filosófica poshegeliana, convirtiéndola en una *Geisteswissenschaft*, sino porque, como ya hemos sugerido, en un contexto historicista, la hermenéutica se vió obligada a incluir una crítica de la razón.

El camino hacia la fundamentación filosófica de la comprensión que trazó Dilthey, como fundamento, a su vez, de la propia filosofía, hizo posible la «hermenéutica del *Dasein*» de Heidegger. Pese a lo cual, el Dilthey filósofo continua eclipsado por el Dilthey teórico de la historia, cuyas ideas generales sobre la metodología de las ciencias del es-

[29] Manfred Riedel, en su introducción a Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (AGW)*, Francfort, 1970, pág. 67.

píritu y de la psicología tuvieron, desde mediados de siglo, una tal influencia, que hubo quien llegó a la conclusión, no demasiado exagerada, de que prácticamente todo estudio era una nota a pie de página de la obra diltheyana; y, en realidad, todos los teóricos de las ciencias del espíritu o de la ciencia de la cultura hicieron referencia a él, aunque fuera para polemizar con sus tesis. En las líneas que siguen nos contentaremos con destacar algunos momentos de la historia del concepto de «comprensión» desde Dilthey a Heidegger.

I. *Wilhelm Dilthey*

La intención de Dilthey era levantar los cimientos de las *Geisteswissenschaften* conectados a la experiencia vital, la expresión y la comprensión; se trataba, en realidad, de una conexión vital, que, como ya hemos visto, continúa la establecida por Droysen, incluso en su terminología. Lo que se comprende, para Dilthey, es la expresión. Vemos la influencia de Schleiermacher en que la comprensión gramatical también se encuentra aquí subordinada por completo a la de índole psicológica. Sobre la estructura elemental de la comprensión, Dilthey se aparta muy poco de lo ya expresado por Droysen:

> Lo dado es siempre una expresión hacia el exterior de la vida, que aunque aparece siempre en el mundo de los sentidos, expresa algo espiritual y, así, hace posible que lleguemos a comprenderlo. Por «expresiones hacia el exterior de la vida», entiendo yo, no sólo aquéllas que tratan de significar algo, sino también las que, sin partir de esa intención, nos comunican algo espiritual. Los modos y los resultados de la comprensión varían de acuerdo con estos tipos de expresión exteriorizada de la vida[30].

Dilthey distingue tres clases de expresión: «los conceptos, los juicios y las grandes estructuras del pensamiento», así como los actos y, por último, los modos de expresar la experiencia vital. La ambigüedad sistemática del término «expresión», que se puede aplicar tanto a la expresión facial, como a las posturas, gestos, actos o manifestaciones del lenguaje, es utilizada por Dilthey de forma ingeniosa para aplicar su método de comprensión a todo aquello que sea, de una u otra forma, inteligible; así el concepto «expresión» adquiere la misma función cla-

[30] Dilthey, *AGW*, pág. 252.

ve que la noción de «experiencia vital». Al mismo tiempo, Dilthey analiza lo que hay de común en los términos «expresión» y «exteriorización», y con ello está filosofando a partir de la etimología. Todo lo que resulta inteligible es la exteriorización de algo interno; en su aspecto más elemental, comprender es un movimiento que parte de la experiencia interna, exteriorizada por la expresión, para llegar, de nuevo, al interior: «una operación inversa al proceso causativo».

Semejante operación sólo es posible gracias a la conexión «experiencia vital-expresión-comprensión», que incluye tanto a quien se exterioriza y se expresa, como a quien comprende por el mismo procedimiento. Dilthey estableció también una conexión regular entre la exteriorización individual de la vida (que comparó con las letras) y lo que en ella se expresa, y describió la comprensión elemental, desde el punto de vista lógico, como una *inferencia analógica*. «El proceso de la comprensión elemental se basa en la relación fundamental de la expresión con lo expresado»[31], que —como demuestra el ejemplo del miedo y las posturas— no debe confundirse con una relación de causa-efecto, ni sugiere tampoco una superposición absoluta de la conexión vital.

Esta referencia sólo puede establecerse a través de «formas más elevadas de comprensión», que Dilthey caracteriza formalmente sobre la analogía de las *inferencias inductivas*:

> Si reunimos ahora las formas de comprensión elevada que hemos mencionado, encontraremos que todas ellas aportan alguna totalidad a la comprensión, mediante la inferencia inductiva a partir de las exteriorizaciones dadas ... El procedimiento se basa en la comprensión elemental, encargada de obtener los elementos que después intervendrán en la reconstrucción ... El objeto de la comprensión siempre es algo individual. En las formas más elevadas, infiere una selección de la totalidad de una obra o de una vida, y establece la conexión con un trabajo o una persona, lo que, en definitiva, es una relación vital[32].

Señalemos que Dilthey, a través de la «inferencia inductiva de la totalidad de la conexión vital, partiendo de las expresiones individuales de la vida» parece haber abandonado la idea hermenéutica del círculo, según la cual la totalidad se entiende en función de lo individual, y lo individual en función de la totalidad, para acogerse al inductivismo de John Stuart Mill, muy popular en su época. Sin embargo, Dilthey fue consciente de las limitaciones de semejante concepción:

---

[31] *Ibíd.* pág. 255.
[32] *Ibíd.* pág. 261.

> Nos obstante, entendemos los individuales en virtud de su afinidad, de sus elementos comunes. Este proceso relaciona lo humano universal con la individualización de lo que se difumina en la inmensa variedad de las existencias espirituales, y, así, estamos obligados a resolver, constantemente, en la práctica el problema de la vida interior, a través de esta ascensión a lo individual[33].

La generalidad que se supone siempre en toda inferencia inductiva (hasta donde es posible generalizar en cualquier caso) aparece aquí como algo previamente comprendido; más tarde se llamaría «comprensión *a priori*» de aquello que en lo humano es afín, común y universal. Quizás, la doctrina hermenéutica de Dilthey no es otra cosa que una concesión verbal al inductivismo dominante en la ciencia de su tiempo, pero, en la realidad, reafirmó la tradición hermenéutica que, desde Schleiermacher, había caracterizado la comprensión como un movimiento circular o en espiral.

Como en el caso de la experiencia vital, Dilthey rechaza limitar la comprensión al dominio cognoscitivo; las facultades emocionales juegan también un papel, proponen la comprensión como un «situarse en el terreno de...», un «reproducir» o un «revivir». Sólo desde la participación de todas las fuerzas de la vida y de la experiencia, el perceptor puede comprender el dato individual como una objetivación de la vida; con ello entra en juego un elemento activo, creador, que Dilthey atribuye al «genio personal». Se trata de una vuelta subjetivista a la idea droysiana de «congenialidad» como tercer elemento entre el sujeto hermenéutico y su objeto. Pero, Dilthey comprende que el genio personal es una base endeble para satisfacer las exigencias de la comprensión en la cultura, basada en la conciencia histórica, de una época científica:

> ¡La única limitación a la hora de reproducir lo que nos es extraño o pertenece al pasado es el genio personal!. No obstante, en la medida en que ésta es una aspiración de la historia, el genio personal se convierte en un asunto técnico, que se desarrolla con el incremento de la conciencia histórica, y está estrechamente vinculado a las objetivaciones permanentes de la vida que tiene ante sus ojos, de forma que puede volver siempre sobre ellas. A este desarrollo técnico del comprender las exteriorizaciones permanentes de la vida, llamamos «exposición» (*Auslegung*). Dado que la vida espiritual se expresa total y exhaustivamente

---

[33] *Ibíd.* pág. 262; sobre la crítica a Mill, *vid. Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), *(EG), Gesammmelte Schriften*, Stuttgart/Göttingen, 1959, vol. I, pág. 108.

> en el lenguaje (donde encuentra, además, la posibilidad de comprender con objetividad), la exposición se completa con la interpretación de los retazos de vida humana conservados por la escritura. En este arte reside el fundamento de la filología, y la ciencia de este arte es la hermenéutica[34].

La exposición o comprensión técnicamente desarrollada, requiere un fundamento científico, que la hermenéutica (una disciplina también crítica) está en condiciones de aportar. La hermenéutica diltheyana es una disciplina filosófica, que nace de una crítica científica de la comprensión:

> En la actualidad, la hermenéutica asigna a las ciencias del espíritu una meta nueva e importante. Siempre ha defendido la certeza de la comprensión contra el escepticismo histórico y la arbitrariedad subjetiva. La facultad intelectiva se resistió a la interpretación alegórica y al escepticismo tridentino, afirmando la noble doctrina protestante, que defendía la posibilidad de comprender el texto bíblico; fue, además, el fundamento teórico del progreso de la filología y de la ciencias históricas, gracias a Schegel, Schleiermacher y Boeckh, como se volvieron pletóricas de futuro, a pesar de la incredulidad imperante. En el presente, la hermenéutica debería buscar la relación con la epistemología, para demostrar la posibilidad de conocer el mundo de la historia, y descubrir los medios para llegar a ese conocimiento[35].

Incluso en la actualidad, se discute sobre la relación que Dilthey quiso establecer entre lo psicológico y la parte estrictamente hermenéutica de su fundamentación de las ciencias del espíritu. La opinión más extendida es que Dilthey, impresionado por las objeciones de Husserl y Rickert, disminuyó la importancia del aspecto psicológico de su primera época, para acercarse más a una teoría de simple comprensión del sentido. Sin embargo, Manfred Riedel ha demostrado que la carga psicológica de su *Introducción a las ciencias de espíritu (Einleitung in die Geisteswissenschaften)* de 1883, es menor que en sus escritos posteriores; por otra parte, su última obra, *La construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu (Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften)*, de 1905-10, distingue inequívocamnete el fundamento hermenéutico del psicológico. Pero este cuadro nos parece aún demasiado simple. Ante todo, conviene recordar que la comprensión psicológica de Schleiermacher, con la que Dilthey tiene puntos comunes, se refiere a la com-

---

[34] *AGW*, pág. 267.
[35] *Ibíd.* págs. 268 y ss.

prensión de un autor y de sus intenciones, y tiene muy poco que ver con el «psicologismo», que, a finales de siglo, era el blanco de la crítica de Hussler y los neokantianos: la comprensión psicológica, desde este punto de vista, no es otra cosa que una mera forma de entender la expresión y lo que ésta significa. A este respecto, Dilthey dice sobre la «significación» *(Bedeutung):*

> La significación es la categoría, connatural a la vida, que evidencia la relación de las partes de la vida con la totalidad... Es la referencia que las partes tienen de ese todo. Nosotros podemos reconocerla, como en el caso de las palabras de una frase, efectuando selecciones que tengan posibilidades de éxito. La esencia de las relaciones de significación son aquellas conexiones que, con el paso del tiempo, van configurando la estructura de la vida dentro de su propio contexto[36].

La relación significativa no es, desde luego, un hecho crudamente psicológico, que se puede afirmar sin un trabajo de comprensión; ni siquiera el llamado «curso del tiempo», que Heidegger repetiría en la doctrina de la «temporalidad» existencial (donde no cabe sospecha de psicologismo), permite una interpretación de este tipo. De ahí que no consideremos superficial el paralelismo que Dilthey establece entre esta relación y la de las palabras de una frase, ya que, probablemente, esta conexión sirva para interpretar la primera, que es, de partida, una relación hermenéutica.

Dilthey rechazó de plano la moderna concepción empírica y naturalista de la psicología como «ciencia natural del espíritu», para el fundamento de sus ciencias humanas. Su «psicología comprensiva» *(verstehende Psychologie)* nace de una perspectiva hermenéutica, de modo que entre hermenéutica y psicología no hay, para Dilthey, una relación de sentido único. El concepto de «espíritu objetivo» o suma de objetivaciones de la vida, a cuya interpretación puramente hermenéutica apela Dilthey por lo general, estaba ya planteado en la *Introducción a las ciencias del espíritu*, donde continuamente alude a la idea de que la forma específica de la comprensión, en el ámbito de las ciencias del espíritu (el término «comprensión» abunda en su obra), está dentro de los límites de lo psicológico. Psicología y antropología (en un sentido puramente descriptivo) son aquí, sencillamente, las ciencias básicas que aportan las «unidades psicofísicas de la vida», que las ciencias del espíritu, a través de la comprensión, interpretan. El «espíritu objetivo», por tanto,

[36] *Ibíd.* págs. 288 y ss.

no parece más que una innovación terminológica, inspirada en Hegel.

No cabe duda de que Dilthey, al principio, vio la base de la comprensión psicológica (en el sentido de Schleiermacher) en la «psicología comprensiva», pero aun así no queda claro si el concepto «psicología» quiere significar aquí (como en Wilhelm Wundt) una mera disciplina comprensiva con la que delimita el territorio de las ciencias del espíritu, o si se refiere, en primera instancia, a la crítica de la razón histórica como medio. En el último caso —que se justifica en más de un pasaje de su obra—, Dilthey estaría aludiendo a una variante psicológica de la filosofía trascendental, que, por primera vez, haría posible establecer un principio de diferencia entre la psicología como ciencia especial y la *Geisteswissenschaft,* en el sentido hermenéutico. De hecho, los límites entre filosofía y psicología, en Dilthey, son fluidos, él podría argumentar en su propia justificación que hasta bien entrado el siglo XIX, la psicología (como ciencia del espíritu) se consideró una disciplina filosófica, de hecho, *Geisteswissenschaft* es también una forma de traducir el término «psicología».

El impulso de Dilthey a abandonar la psicología se explica por razones científicas, en realidad, se distanció de la «psicología» de su época porque le parecía inútil para su programa; era una disciplina de escasa consistencia para soportar el fundamento epistemológico de las ciencias del espíritu. La simple alusión a la estructura circular de semejante fundamento, que se puede apreciar en la relación de la filosofía con la psicología comprensiva, sería suficiente para despertar ciertos fantasmas entre los teóricos del círculo hermenéutico: en más de una ocasión, Dilthey afirmó que sus reconocidas declaraciones psicologistas estaban relacionadas con la posibilidad de la filosofía, y, desde luego, son en sí declaraciones filosóficas. Los neokantianos de la Escuela del suroeste de Alemania fueron los primeros en apreciar los fallos metodológicos y en abordar lo que se pretendía que fuera un puro fundamento lógico-trascendental para las ciencias del espíritu (llamadas ahora «ciencias de la cultura»). Esta tendencia antipsicologista primaba también en su forma de plantear la comprensión.

II. *Heinrich Rickert*

La fundamentación de la ciencias culturales ideada por Rickert (que ya hemos apuntado en el capítulo 2, 3.III.), se puede considerar, desde el punto de vista de la lógica de la ciencia, una teoría de la com-

prensión, aunque constituya una de las oposiciones más agudas a Dilthey. Rickert acometió la tarea de reconstruir la inteligibilidad de los objetos de la ciencia cultural, partiendo de la constitución de los objetos mismos y no de una concepción material previa. Se comprende por qué la conexión «experiencia vital-expresión-comprensión» le pareció, necesariamente, una metafísica precrítica o un concepto circular tomado en préstamo de la psicología. Rickert rechazó incluso el término *Geisteswissenschaften,* por considerarlo una forma de hegelianismo injustificable:

> En la medida en que la terminología hegeliana es responsable del éxito del término *Geisteswissenschaften,* éste es ... un modo equívoco de nombrar una ciencia, cuyos objetos son entidades físicas, y una forma de incluir la psicología en estas ciencias ... Quienes rechazamos la significación que Hegel da a la palabra espíritu *(Geist),* nos vemos obligados a eliminar de la teoría de la ciencia la expresión *Geisteswissenschaften,* por ser, en general, contraria a una ciencia exclusivamente física. La expresión «disciplina psicológica», por el contrario, no conduciría a falsas interpretaciones[37].

El principio filosófico trascendental de la constitución de los objetos culturales en términos de valor pertinente, es para Rickert, al mismo tiempo, el principio de inteligibilidad y posibilidad de comprensión del objeto cultural. Retrospectivamente, afirma en un debate con Troeltsch y los teóricos de la historia:

> El centro de nuestra teoría descansa, precisamente, en lo siguiente: el material propio de la ciencia histórica, que, por su naturaleza, dota de contenido a la vida cultural, está de tal manera históricamente presente, que los valores que le confieren sentido, proporcionan, al mismo tiempo, los principios necesarios para la formación del concepto en las ciencias históricas[38].

No se trata, pues, del *status* físico o psíquico del material, sino de la estructura de la formación del concepto, que sigue los mismos principios que la constitución del objeto, donde ambos, objeto y concepto pertenecen a las ciencias culturales de una manera específica. En realidad, tal y como Rickert subraya constantemente, la formación del con-

---

[37] Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung,* Tübingen, 1929, pág. 181; en la página 136 llega a acusar a Wundt y a Dilthey de espiritualismo.

[38] *Ibíd.* pág. 540.

cepto y la constitución del objeto son procesos *idénticos*. Como Kant, él distingue con precisión el material del objeto, y en su teoría se limita a modificar el principio trascendental de Kant, según el cual «las condiciones de la posibilidad de la experiencia en general» son «al mismo tiempo, las condiciones de la posibilidad del objeto de la experiencia». Los valores pertinentes constituyen aquí, tanto el objeto como el conocimiento y, según parece, son al mismo tiempo un significado pertinente. Son los valores quienes confieren sentido al material de las ciencias culturales, de forma que la comprensión de este sentido y la pertinencia de los objetos de este sentido, deben ser pensados como comprensión. La empatía psicológica, la confirmación de algo que pertenece al «interior» y otros procedimientos psicológicos, no pueden tomarse por ejemplos de «comprensión» desde este punto de vista, sencillamente, porque la psicología como ciencia, no se aviene en absoluto al modelo de formación del concepto y constitución del objeto, que, según Rickert, es característico de las ciencias culturales. El propio Dilthey, según nos dice Rickert, se vio obligado a reconocer, pese a introducir distinciones correctoras, que la diferencia entre lo corporal y lo mental:

> no es un camino decisivo, desde el punto de vista metodológico. Sólo resulta esencial en cuanto que la vida mental proporciona valores y significaciones y se da a sí misma una forma significativa, mientras que el cuerpo no puede hacer nada de esto. Ciertamente, esta circunstancia no justifica la división en ciencias naturales y ciencias del espíritu. Dilthey confunde el contenido irreal de la cultura, que se basa en realidades históricas, con el ser psíquico real, que reside de hecho en la vida mental de individualidades separadas. Por eso no comprende que no es el espíritu *(Geist)* real, sino el sentido irreal, lo que constituye el factor decisivo y, objetivamente, distintivo de la historia, entre todas las ciencias naturales[39].

También en este sentido hay que interpretar la comprensión y distinguirla de un simple revivir. No participa de algo que está por encima de toda realidad física:

> Contando con que la palabra no haya perdido aún todo su significado metodológicamente útil, comprender será conocer el material peculiarmente formado de una ciencia. Se puede expresar también negativamente, diciendo que es siempre algo más que la comprensión de unas

[39] *Ibíd.* pág. 543.

> estructuras reales, que pueden describirse o explicarse como si fueran, sencillamente, la realidad. Hablando positivamente, significa: «es imposible comprender» todo lo que carece de significado o valor, y, en caso de que resulte accesible para la ciencia (como las realidades carentes de valor y significado de la naturaleza, en su sentido más amplio), entonces, sólo puede ser descrito o explicado[40].

Hablando con rigor y precisión, se trata de la *«comprensión de una estructura irreal de sentido»* (el subrayado es nuestro - H.S.). La parte inteligible de esta estructura de sentido es, por tanto, un tercer término en relación con el dualismo físico-psíquico, y, precisamente, desde este punto hay que reconstruir, paso a paso, la comprensión metódica de las ciencias de la cultura, que Rickert, modificando el principio «ideográfico» de Windelband, define como una cognición a través de la formación individualizada del concepto. Contra la formulación de Dilthey: «Llamamos "comprensión" al proceso por el cual conocemos algo interior mediante los signos que nos ofrece la percepción exterior», Rickert dice: «Los signos que se nos ofrecen a través de la "exteriorización" posibilitan el conocimiento de algo más que una forma real de vida "interior". Pues, de otro modo sería imposible conocer»[41]. El sentido irreal representa también un tercer elemento entre la experiencia vital de un individuo y la de otro, lo que evita el peligro de caer en un solipsismo o proyección de sentido meramente privado: «El sentido irreal puede tender un puente entre la vida mental real de un individuo y la de otro, ya que, en la medida en que es sentido irreal, no es ni de éste ni de aquél»[42]. Rickert rechaza el tercer término de Dilthey —la vida, que abarca la experiencia vital, la expresión y la comprensión—, por considerarlo una metafísica precrítica.

La extraordinaria similitud con las teorías del significado en Gottlob Frege y Edmund Husserl, que en ambos casos pertenecen, de modo primordial, al contexto de una teoría del *pensamiento* y no de la comprensión, no debe hacernos perder de vista que en Rickert el sentido es irreal y obtiene su «modo de ser» de los valores, que, aunque no existen, valen. También en este sentido —y no sólo en el contexto de una deducción puramente lógico-trascendental— Rickert cree que su posición se distingue del realismo platónico de los significados puros. La importancia nuclear del concepto comprensión para la autocon-

[40] *Ibíd.* pág. 560.
[41] *Ibíd.*
[42] *Ibíd.* pág. 578.

ciencia filosófica de su tiempo, se confirma en Rickert por el hecho de que, como Windelband y Emil Lask, conciba la filosofía, esencialmente, como una teoría de los valores, esto es, una teoría de lo que constituye la inteligibilidad de lo inteligible en general (capítulo 6, 2.II).

III. *Otras posiciones*

La teoría de la comprensión de Rickert, pese a su indiscutible influjo, no tuvo una amplia aceptación por su fuerte carga metafórica. ¿Qué se debe entender exactamente cuando afirma que la realidad inteligible es un «portador» de significado irreal, porque los valores se «adhieren» a él? (una formulación que Rickert repite constantemente, sin llegar a ser más claro). Otra de las causas es el distanciamiento de la ciencia, que recorre todo el cuerpo teórico de su obra, aun admitiendo el alcance que tiene para él la «lógica científica». Como ejemplo, podemos aducir la ligazón de sentido y valor, que no consiguió convencer a quienes trabajaban en el campo de la ciencia interpretativa; el dominio de lo inteligible sobrepasa con mucho el de lo valorable. Esto explica que la influencia de Dilthey en la autocomprensión de las ciencias del espíritu no se viera afectada por las ideas de Rickert, como lo demuestra el hecho de que la expresión «ciencias culturales» no haya podido imponerse hasta el momento a las *Geisteswissenschaften*. Así, desde principios de siglo, comenzaron a hacerse oír otras posiciones, que intentaban mediar entre el psicologismo que Dilthey se había apresurado a abandonar y el radicalismo de Rickert.

Estos intentos de mediación consistieron, por lo general, en reducir la comprensión de las estructuras de significado irreal de Rickert a un tipo de comprensión subordinada a otras. Particularmente influyente —y no sólo en el campo de la «sociología comprensiva»— fue la tipología propuesta por Max Weber (1864-1920), quien distinguía la comprensión racional de la no racional y las dividía en «directa» y «explicativa» (o «motivacional»).

La comprensión directa alude al sentido que se desprende de los actos, donde se incluyen las expresiones, verbales o no. Weber lo ejemplifica refiriéndose al «comportamiento de un leñador, de alguien que coge un picaporte para abrir una puerta, o de quien apunta con un rifle a un animal», en todos estos casos tenemos una comprensión racional inmediata de lo que todos ellos hacen. Como ejemplo de comprensión racional de las expresiones verbales, Weber cita la del «sentido de la proposición "$2 \times 2 = 4$", leída u oída: este es un caso de comprensión

racional directa de un pensamiento». En este punto, Weber se encuentra muy cerca de las teorías de Frege y Husserl. Por último, «un estallido de cólera que se manifiesta en un rostro, una exclamación o un movimiento irracional» son ejemplos de «comprensión no racional de los impulsos emocionales»; con ello, Weber se aproxima a la comprensión de la expresión enunciada por Dilthey. De otra parte, la comprensión explicativa se refiere, según Weber, tanto en el caso racional como en el irracional, al conjunto de los significados «donde cabe una acción directamente inteligible, en virtud de su sentido subjetivamente intencional: el «sentido intencional» existe incluso en los procesos afectivos:

> Comprendemos los actos de alguien que corta madera o apunta con un rifle, no ya directamente, sino por su motivación, porque sabemos para qué lo hace. Por ejemplo, sabemos que una persona corta madera para proveer a sus necesidades o para crear unas formas; estas son motivaciones racionales. Si esta persona estuviera realizando su trabajo en un estado de agitación emocional, esto sería un ejemplo de motivación irracional. Por la misma razón, si quien apunta con un rifle, lo hace cumpliendo órdenes, en una ejecución o una batalla, estamos de nuevo ante una motivación racional, pero si lo hace para matar a alguien por venganza, se trata de una motivación afectiva (y por eso mismo, irracional). Por último, podemos comprender los motivos de un acto de cólera, cuando sabemos que es producto de los celos, de la vanidad desairada o del honor ofendido, porque, en ese caso, conocemos lo que lo ha determinado emotivamente y, por tanto, irracionalmente.

Los aspectos racional e irracional de la comprensión nos ayudan, según Weber, a explicarnos las causas de los actos y de las palabras que debemos comprender. Le comprensión del conjunto de los significados, desde este punto de vista, debe considerarse, al mismo tiempo, «una explicación del desarrollo de los actos», aunque la comprensión de la intencionalidad no proporciona más que una hipótesis explicativa, que debe ser corroborada. De aquí nace también la famosa definición de Weber :«La "sociología" ... es la ciencia que tiene por objeto interpretar el sentido de las acciones sociales y, por tanto, ofrecer una explicación causal de la forma en que se cumplen esas acciones y de los efectos que producen»[43]. El concepto primordial en todas estas variedades de la comprensión no es otro que la «aprehensión interpretati-

[43] Max Weber, *Soziologische Grundbegriffe*, § 1. Todos los pasajes citados anteriormente están en las notas 1 a 6 de este §.

va». En este caso Weber sigue también la tendencia crítica de su maestro Rickert, al discutir las condiciones subjetivas de la posibilidad de esa comprensión, antes de clasificar los tipos de procedimiento interpretativo:

> La meta de toda interpretación de un significado es, como en todas las ciencias, adquirir certeza. La certeza en la comprensión de los actos puede tener forma racional (y en este caso, será lógica o matemática) o puede adoptar el modo de una reproducción empática de la experiencia (y abarca las emociones y la sensibilidad artística). La certeza racional, especialmente en los actos, se alcanza cuando se ha comprendido el conjunto de todos los significados, se trata de una comprensión *intelectual*, entera y absolutamente clara. La certeza empática se logra cuando el acto y el conjunto de los sentimientos experimentados por el agente se reproduce, por completo, en la imaginación[44].

El caso especial, y óptimo, de la certeza lógica y matemática queda virtualmente descartado de la comprensión de los actos: «el conjunto intencional de los significados», que «puede ser comprendido *intelectualmente*, en su totalidad y con absoluta claridad», en este caso, es sólo una opción racional para alcanzar fines ya dados, donde hay un conocimiento empírico específico de las relaciones causales en el mundo. «Toda interpretación de la finalidad de un acto, racionalmente dirigida, consigue, dentro del instrumento de comprensión adoptado, el más alto grado posible de certeza»[45]. En este pasaje, se asigna a la célebre teoría de los «tipos ideales» el cómputo de acortar la diferencia entre los actos reales, que únicamente se pueden comprender con total certeza racional en casos muy limitados, y las condiciones que hacen posible una inteligibilidad puramente intelectual de forma controlada. Dado que la racionalidad objetiva de los actos y las expresiones verbales no necesita presuponerse para ser comprendida —basta con una cierta aproximación al tipo ideal pertinente—, «la habilidad para re-vivir» afectos y estados mentales ajenos no es «absolutamente necesaria en la interpretación de su significado. En todo comportamiento, los elementos susceptibles de comprensión están, a menudo, íntimamente mezclados con elementos ininteligibles»[46]. La teoría de los tipos ideales de Weber es una variante, formulada en términos de ciencia social, de

---

[44] *Ibíd.*, nota 3.
[45] *Ibíd.*
[46] *Ibíd.* nota 2.

la teoría de la formación científica del concepto de Rickert y, sobre todo, no implica ninguna pretensión de tipo filosófico trascendental.

Karl Jaspers (1883-1969), dentro de su concepción de una psicología comprensiva, combina elementos de las teorías de Dilthey y Max Weber. Opone a la percepción sensible «la capacidad intuitiva de actualizar lo mental» y la explicación causal de la comprensión psicológica. Al mismo tiempo, sin embargo, integra los procedimientos idealestípicos en su metodología, que asocia especialmente a la «comprensión genética». Además, Jaspers distingue comprender *(Verstehen)* e interpretar *(Deuten)*, siendo la última una transferencia hipotética de lo ya comprendido a lo que era antes imposible de comprender. Las explicaciones causales no están excluidas de su metodología, pero se limitan a los casos en que no es posible la comprensión: «Las limitaciones de la comprensión dan fuerza a las preguntas sobre las causas.» Jaspers se diferencia de Weber también por haber aislado la comprensión del contexto metodológico de las ciencias particulares para devolverla al núcleo de la filosofía. En el contexto de su filosofía de la existencia, la comprensión llegó a ser el concepto metodológico básico de su pensamiento. Para él se dan tres tipos de comprensión: espiritual, existencial y metafísica (capítulo 5,3.I).

Eduard Spranger (1882-1963), combina en su teoría de la comprensión elementos de Dilthey y Rickert, pues trata la comprensión de lo individual, que, a su vez, es posible sólo referida a la superposición supraindividual del conjunto de los significados, constituido aquí por los valores: «El punto central de la comprensión reside en la forma en que el espíritu está gobernado por las leyes del valor. Comprender significa penetrar un complejo espiritual, en un universo peculiar de valor»[47]. Como ocurre frecuentemente en filosofía, la tipología de la comprensión implica, a menudo, una triple división. Para Spranger existen una comprensión «ideofísica», capaz de interpretar algo espiritual mediante signos físicos, una compresión personal y una comprensión histórico-objetiva. Otra diferencia digna de ser tenida en cuenta es la propuesta por Georg Simmel (1858-1918), quien, tras distinguir la comprensión de lo hablado de la comprensión del hablante y caracterizar únicamente al último como susceptible de comprensión histórica, introduce una división entre causa y razón como conceptos fundamentales de comprensión del proceso físico y del contenido psíquico. Am-

[47] Apel, «Das Verstehen», págs. 178 y ss.

bos conceptos, no obstante, resultan insuficientes para la comprensión de lo individual:

> Desde el punto de vista epistemológico, los lazos que unen los diferentes rasgos de un sujeto histórico y que transforman en una unidad significativa el conjunto de representaciones que acompañan a una acción histórica, no son ni la causa ni la razón. No representan ningún tipo de ley empírica, como la que gobierna el devenir psíquico, ni una ley de tipo formal, como las que pueden regir los contenidos de la conciencia, sino un tercer tipo de ley: la semántica. En efecto, los elementos fácticos, a través de sus características individuales, se relacionan entre sí y tienen unidad. Pero, tal unidad no se hace evidente a través de las leyes, sino por empatía. De forma que estos elementos se relacionan por su contenido, pero sólo en tanto que pertenecientes a una unidad individual, comparable a aquella que la lógica permite establecer entre los contenidos abstractos y generales. También en la historia es posible inferir un elemento a partir de otro, pero no bajo la forma de un silogismo, que supone proposiciones universalmente válidas, sino por una síntesis que produce la imaginación. En el terreno de la individualidad, esta síntesis permite dar la validez de lo racional al azar y a la facticidad[48].

Erich Rothacker (1888-1965) clasifica la comprensión en una tipología triple, y la distingue de las dos «formas racionales de comprender y explicar». Comprender significa reemplazar algo por conceptos generales para interpretarlo, mientras que explicar es lo que se deriva de las causas. La comprensión, de otro lado, hace uso de los instrumentos racionales para comprender y explicar, pero sólo con un propósito ilustrativo:

> Cuanto más intensamente deseamos conocer algo, tanto más claramente se nos muestra en su centro, que se revela, no ya un obstáculo, sino el punto que irradia sentido. No como algo aislado, sino algo que indica el camino, como un punto donde convergen las fuerzas. Allí es donde se confrontan no sólo las grandes interpretaciones del mundo y las obras de arte, sino también la comprensión de las culturas[49].

Rothacker, que fue uno de los teóricos jóvenes más influyentes de las ciencias del espíritu en Alemania, demostró con eficacia hasta qué punto estaba extendida una forma impresionista de afrontar la «com-

---

[48] Georg Simmel, *Die Probleme des Geschichtsphilosophie*, Berlín, 1907, páginas 39 y ss.

[49] Apel, «Das Verstehen», págs. 182 y ss.

prensión» entre los teóricos científicos del «otro lado», esto es, los empiristas lógicos, con su orientación típica de las ciencias naturales y sus ideales de precisión, encaminados a lograr una ciencia unificada. El problema de la comprensión, aun en nuestros días, es la falta de reconocimiento fuera del ámbito de los teóricos. En el ámbito de la hermenéutica y, por eso mismo, indirectamente, en el de la filosofía de la filosofía, hoy como ayer queda mucho camino por recorrer en la teoría de la ciencia. Finalmente, haremos una referencia especial a Theodor Litt (1880-1962), por su análisis de la comprensión como proceso interpersonal, lo que constituye un punto común con las teorías de la comunicación activa de Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas, que representa una de las modernas variantes de la teoría de la comprensión, a la que se podría sumar su ya conocida relación con Peirce y Wittgenstein[50].

IV. *Martin Heidegger*

Ser y tiempo (1926) de Martin Heidegger fue una de esas obras que hacen época. Sin duda, no fue una razón de poco peso que en ella se abordara un conjunto de discusiones, a un tiempo dispersas y polémicas, que parecen encaminadas a plantear cualquier pregunta con la mayor radicalidad. Del mismo modo que refirió la cuestión de la «historia» a la «historicidad» existencial, Heidegger ofreció una teoría ontológico-fundamental de la comprensión, que prometía superar todos los intentos previos. Según esto, la comprensión pertenece a la estructura fundamental del propio «ser humano» o *«Dasein»*, como él lo denomina, y sólo de forma secundaria resultaría un problema de la teoría científica. En su peculiar terminología, Heidegger afirma:

> El *Dasein* es un ente que no se limita a ponerse delante entre otros entes. Es, antes bien, un ente ónticamente señalado porque en su ser *lleva implícito* este estado de ser. A esta constitución del ser del *Dasein* es inherente, pues, tener el *Dasein* en su «ser relativamente a este su propio ser», una «relación de ser». Y esto a su vez quiere decir: el *Dasein* se comprende en su ser, de un modo más o menos expreso. A este ente le es peculiar ser, con su ser y por su ser, abierto éste a él mismo. *La comprensión del ser es ella misma una «determinación del ser» del Dasein.* Lo ónticamente se-

[50] Sobre Litt, *vid.* Apel, «Das Verstehen», pág. 185.

ñalado del *Dasein* reside en que éste *es* ontológico (El subrayado es de Heidegger)[51].

Toda comprensión, incluso la de tipo filosófico, y, ciertamente, todas las teorías sobre la comprensión, están basadas, desde su perspectiva, en la estructura óntica del propio *Dasein*, y son, primordialmente, comprensión de su propio modo de ser; todo comprender que no sea comprensión del ser debe considerarse, por continuar con la terminología de Heidegger, «una caída» *(Abkünftig)*. En este sentido, da una interpretación nueva a la concepción fenomenológica de su maestro Husserl: lo que para Husserl es un medio de «primera filosofía», simplemente un método filosófico, esto es, descripción fenomenológica, en Heidegger se convierte en la *interpretación del significado del ser*, que por razones ónticas está siempre en cuestión para el ser *«Dasein»*, en su ser:

> Fenomenología del *Dasein* es *hermenéutica* en la significación primitiva de la palabra, en la que designa el negocio de la interpretación. Mas en tanto que con el descubrimiento del sentido del ser y de las estructuras fundamentales del *Dasein* en general, queda puesto de manifiesto el horizonte de toda investigación ontológica también de los entes que no tienen la forma del *Dasein*, resulta esta hermenéutica a la par «hermenéutica» en el sentido de un desarrollo de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica. Y en tanto, finalmente, que el *Dasein* tiene la preeminencia ontológica sobre todo ente —en cuanto ente en la posibilidad de la existencia—, cobra la hermenéutica como interpretación del ser del *Dasein* un tercer sentido específico — el filosóficamente *primario* de un analítica de la «existencialidad» de la existencia. En esta hermenéutica, en tanto que desarrolla ontológicamente la historicidad del *Dasein* como la condición óntica de la posibilidad de historiografía, tiene sus raíces lo que sólo derivadamente puede llamarse «hermenéutica»: la metodología de las ciencias historiográficas del espíritu ... La filosofía es la ontología universal y fenomenológica que parte de la hermenéutica del *Dasein*, la que a su vez, como analítica de la «existencia» ata el cabo del hilo conductor de toda cuestión filosófica allí donde toda cuestión filosófica «surge» y «retorna»[52].

Desde este punto de vista, la comprensión es una «forma fundamental del *ser del Dasein*»: un existencial, que proviene de la misma fuente que la «posicionalidad *(Befindlichkeit)* del *Dasein*». Heidegger

---

[51] Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1957, pág. 12 [vers. esp.: *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, F.C.E.].

[52] *Ibid.* págs. 37 y ss.

continúa: «Comprender es el ser existencial del "poder ser" peculiar del *Dasein* mismo, de tal suerte que este ser abre en sí mismo el "en dónde" del ser consigo mismo»[53]. Intuición y pensamiento son, entonces, «derivados de la comprensión, ya muy alejados de ésta», y no sólo la metodología de las ciencias del espíritu, sino todas las relaciones de conocimiento que establecemos con el mundo, ya sean científicas o precientíficas, tienen ahí sus raíces, según Heidegger:

> Al desarrollo del comprender lo llamamos «interpretación». En ella el comprender se apropia, comprendiendo, lo comprendido. En la interpretación no se vuelve el comprender otra cosa, sino él mismo. La interpretación se funda existencialmente en el comprender, en lugar de surgir éste de ella. La interpretación no es el tomar conocimiento de lo comprendido, sino el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender[54].

La teoría del círculo hermenéutico adquiere también, según esto, un fundamento ontológico, ya que «toda interpretación que haya de aportar comprensión, tiene que haber comprendido ya lo que trate de interpretar»[55], puesto que es, ante todo, la «elaboración» de algo previamente comprendido. Heidegger responde como sigue a la acusación de que ello implica un círculo vicioso:

> Pero ver esto como un círculo vicioso y andar buscando caminos para evitarlo, e incluso simplemente «sentirlo» como una imperfección inevitable, significa no comprender, de raíz, el comprender... Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él del modo justo. Este círculo del comprender no es un círculo en el que se moviera una cierta forma de conocimiento, sino que es la expresión de la existencial *estructura del «previo»* peculiar al *Dasein* mismo... El ente al que en cuanto «ser en el mundo» le va su ser mismo, tiene una estructura ontológica circular[56].

En cuanto a la teoría de la ciencia, esto implica que:

> Por ser el comprender en sentido existencial el «poder ser» del *Dasein* mismo, los supuestos ontológicos del conocimiento historiográfico superan radicalmente la idea del rigor de las más exactas ciencias. La

[53] *Ibid.* pág. 144.
[54] *Ibid.* pág. 148.
[55] *Ibid.* pág. 152.
[56] *Ibid.* pág. 153.

matemática no es más rigurosa que la historiografía, sino que tan sólo está basada en un círculo más estrecho de fundamentos existenciales[57].

Es fácil observar los puntos de contacto con *Verdad y método (Wahrheit und Methode)* de Hans-Georg Gadamer (1960), cuya filosofía hermenéutica no es otra cosa que una ontología hermenéutica, en el sentido de una teoría de la interpretación, donde «interpretación» quiere decir, precisamente, «elaboración» de las posibilidades ontológicas de lo que ha sido comprendido, que está ya proyectado en la comprensión.

[57] *Ibid.*

5. La Vida

En la actualidad, el concepto «vida» se considera asunto exclusivo de la medicina o de las ciencias biológicas. Apenas queda el recuerdo de que el periodo de su reinado en la filosofía (de 1880 a 1930) acabó hace sólo cincuenta años. En aquella época, George Simmel afirmaba que la «vida» se había convertido en el concepto nuclear del pensamiento filosófico del siglo xx, como en otro tiempo lo fueron el «ser», la «naturaleza», «dios» o el «yo». Heinrich Rickert, en su obra *La filosofía de la vida* (*Die Philosophie des Lebens*) de 1920, acusaba a esta visión filosófica de ser poco más que una moda, convencido de estar prestando con ello un servicio a la «vida de la filosofía». Es importante establecer en seguida que el término «vida» no alude aquí, primordialmente, al hecho biológico. En efecto, fue una palabra propia de la discusión cultural, una consigna que pretendía abrir camino hacia nuevos horizontes, contra todo aquello que parecía petrificado o muerto en una civilización fundamentalmente intelectualista y antivital, en una cultura esclavizada por los convencionalismos y por la hostilidad hacia lo vivo. Se buscaba un sentido nuevo que hiciera de la vida una «auténtica experiencia», entendiendo por «auténtico» lo dinámico, creativo, inmediato y joven. «Vida» fue el grito del movimiento juvenil, del *Jugendstil*, del neorromanticismo, de la reforma educativa y de la reforma biológica y dinámica de la vida. La diferencia entre lo vivo y lo muerto vino a ser el criterio de toda crítica cultural; las tradiciones habían de legitimarse ante el «tribunal de la vida», que juzgaba si (con palabras de Nietzsche) la «servían» o le eran contrarias y, por tanto, contribuían a inhibirla.

Si la filosofía de la vida —que no era más que una parte de este culto por lo vivo— es asunto olvidado en nuestros días, se debe a que ha

sido absorbida totalmente por la filosofía de la existencia y por el existencialismo, donde aquellos impulsos de entonces siguen vigentes. Y no sólo, también la antropología filosófica continuó la labor de la filosofía de la vida; en realidad, pocas formas del pensamiento contemporáneo se han librado de su influjo. Incluso el neomarxismo, a partir de Luckács y la teoría crítica de la Escuela de Francfort, ha asumido algunos de sus aspectos más populares, como es la crítica de la cultura, aunque los neomarxistas se esfuercen por demostrar sus diferencias con el «irracionalismo». Un partidismo metafísico a favor de lo dinámico y contra lo estático, que disimula a duras penas la oposición vida-muerte, entra en combinación aquí con la crítica marxista al fetichismo y su concepto de «reificación», fundamental para la crítica de la cultura. En el caso de Luckács, encontramos débitos al neohegelianismo (que ya contenía ciertos aspectos de la filosofía de la vida), junto con la asimilación de Schopenhauer, Nietzsche, Bergson y Freud, a través de Horkheimer y su círculo (Adorno, Marcuse, Benjamin, Fromm y otros). El resultado de este proceso neomarxista ha sido la reducción de la dialéctica a su carácter dinámico, y su defensa a partir de este fundamento. Para Hegel, sin embargo, la dinámica era sólo un momento de la dialéctica que no gozaba de prioridad metafísica; particularmente al final de su obra, se percibe una preferencia evidente por lo estático, sustancial y permanente[1]. Por otra parte, la teoría crítica continúa inspirándose aún en la filosofía de la vida, al menos en su forma de valorar lo dinámico, lo que cambia y se transforma, que tantos paralelismos presenta con el desmantelamiento de la metafísica occidental por obra de Heidegger, y con «el olvido del ser», en nombre de otro ser pensado como mero proceso.

Sin embargo, la posterior historia de la filosofía de la vida se conoce mal, y sus variados renacimientos (la moda de los «gurus», la ideología de los «verdes», la «cultura alternativa» o la filosofía anarquista de Paul Feyerabend) no se consideran tales. La razón está en que la filosofía de la vida arrastra como un estigma la acusación de irracionalismo, y de haber sido la precursora del movimiento fascista. Efectivamente, es innegable que el «realismo heróico» de Bäumler, Krieck y Rosenberg (la filosofía oficial del nacionalsocialismo) se «inspiró» en las tra-

[1] De acuerdo con Hegel, la filosofía «revela que sólo la idea es real. Su negocio es reconocer la presencia de lo inmanente y lo eterno, en la apariencia de lo que es temporal y transitorio». Lo eterno y lo temporal se relacionan entre sí como «kernel» y «outer husk»: *Rechtsphilosophie*, Hamburgo, Hoffmeister, 1955, pág. 15.

diciones de la filosofía de la vida, a partir de Nietzsche y, muy especialmente, de Oswald Spengler. «Fascismo» es, sin duda, una acusación definitiva, pero no es tan patente que ocurra igual con el término «irracionalismo». De hecho, el irracionalismo moderno no tiene mala conciencia, y pretende diagnosticar y curar ciertos aspectos neurálgicos de nuestra cultura.

Cabe preguntarse si es adecuado apartarlo de un plumazo, como hace Georg Luckács en *El asalto a la razón (Die Zerstörung der Vernunft)*, donde condena, por «imperialistas», a ésta y otras concepciones no marxistas («burguesas»). Pasando por alto el hecho de que Luckács, como pupilo de Simmel, comenzara su carrera bajo el influjo de la filosofía de la vida[2], es indudable que estamos ante una tautología: una vez calificada de imperialista toda la época actual, no existe otra definición posible para todas y cada una de las filosofías burguesas, y, según la correspondiente teoría sobre el fascismo, no cabe más que «desenmascararlas» como prefascistas. El uso de estas etiquetas sólo contribuye a hacer aún más difícil la cuestión sobre la verdad del irracionalismo en general, al tiempo que expulsa del ámbito filosófico a las nuevas filosofías de la vida y las abandona a sus propios recursos, pues difícilmente se sentirán intimidadas por semejante crítica. Ahora bien, ¿por qué nos parece un reproche el término «irracionalismo»? ¿No podría ser éste la verdad?

1. La metafísica de lo irracional

La filosofía de la vida hace de ésta última un principio. No debe interpretarse como una mera oposición a la filosofía académica o como un encuentro del «sentido de la vida» y, desde luego, tampoco como una filosofía de lo orgánico: es una posición filosófica que situá como fundamento y criterio algo que se *opone* en esencia a la racionalidad, a la razón, a los conceptos o a la idea: es la vida como algo irracional. De modo que podemos describir semejante filosofía como una *metafísica de lo irracional* y como un irracionalismo, en el sentido de un pensamiento libre de valores.

Para hacerlo más accesible, volveremos sobre la relación entre vida y espíritu en Hegel y Dilthey, a la que ya nos hemos referido en el capí-

[2] *Vid.* Luckács, *El alma y la forma* y *La teoría de la novela (Die Seele und die Formen* [1911] y *Die Theorie des Romans* [1916]).

tulo 2, 3.II. La dialéctica de Hegel nació en el contexto de sus escritos tempranos, predominantemente teológicos, en los que la «vida» es una categoría fundamental: está en lo dinámico, en lo que es proceso, en lo orgánico, en lo que se afirma a sí mismo en la contradicción, y en oposición a lo fijo, abstracto, mecánico o muerto. Es evidente la cercanía de Hegel al romanticismo en este punto, pero ello no significa que interprete la vida (al menos a partir de la *Fenomenología del espíritu*) como una anticipación del espíritu. La dialéctica de lo vivo, que introduce el capítulo dedicado a la «autoconciencia», lo mismo que el famoso capítulo sobre «Señorío y cautiverio», tratan de una estructura, sobre la que Hegel dice: «En ella la autoconciencia es el objeto, en la misma medida que lo es el yo. Con ella, el concepto del espíritu está ya presente en nosotros (esto es, en aquellos que filosofan - H.S.)»[3]. El hecho de que la vida en sí misma ejemplifique ya el espíritu queda expresado en *La ciencia de la lógica*, cuando manifiesta que la vida es la «idea inmediata» y que el «alma de la vida» es el concepto. Por último, en la filosofía de la naturaleza, vida es una de las formas de la idea en su «otredad»: el espíritu en estado natural. Por otro lado, Wilhelm Dilthey, que editó los escritos tempranos de Hegel e investigó su desarrollo intelectual, define la relación vida-espíritu de forma estrictamente contraria. La vida no es una forma deficiente del espíritu, más bien el espíritu es una objetivación de la vida. De este modo se salva el espíritu objetivo, que será, a su vez, el objeto de las ciencias humanas. Sobre la versión hegeliana del «espíritu objetivo» nos dice Dilthey:

> La fundamentación del concepto hegeliano es hoy inaceptable. Hegel construyó sus asociaciones sobre una voluntad general y racional. Pero hoy debemos comenzar por la realidad vital, ya que la vida ofrece por sí sola todas las conexiones mentales. Hegel se aplicó a una construcción metafísica, mientras que nosotros nos aplicamos al análisis de lo dado. En la actualidad, el análisis de lo humano se ocupa de la fragilidad de los sentimientos, del poder de los instintos oscuros, de la pasión por lo oculto y lo imaginado, de la finitud de lo vivo, incluso allí donde manifiestan ser la fuente de las formas más elevadas de vida. Por eso no entendemos el espíritu objetivo basado en la razón, sino que tomamos las conexiones en la estructura de las unidades vitales. Y, dado que no podemos tratar el espíritu objetivo como si fuera una construcción ideal, tomaremos como base de su realidad la historia. Tratamos de comprender esta realidad y de presentarla mediante los conceptos ade-

[3] Sobre la dialéctica de la vida cfr. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburgo, Hoffmeister, 1952, págs. 133 y ss. La cita es de la pág. 140.

cuados. De tal modo, que separamos el espíritu de su fundamento unilateral en la razón universal (que expresa la esencia del espíritu del mundo) y lo extraemos de la construcción ideal, para buscar un nuevo concepto de espíritu, que abarque el lenguaje y las costumbres, todas las formas o estilos de vida, así como la familia, la sociedad civil, el Estado y las leyes[4].

La vida, que sustenta y abarca el espíritu, la cultura y la conciencia individual, es la noción fundamental de esta filosofía, en todas sus variantes. Semejante metafísica prerracional, arracional o antirracional cuestiona la totalidad del racionalismo occidental y lo desafía a probar su legitimidad. Para empezar, porque sólo los presupuestos basados en esta idea se consideran «profundos», mientras que cualquier otro tipo de filosofía resulta superficial. Junto a este parecer, se desarrolla en los filósofos un humor básicamente pesimista y una señalada predilección por lo trágico, que, necesariamente, considera frívolo el optimismo racionalista del pasado.

En realidad, no se han analizado suficientemente las raíces sociales y la historia ideológica de este humor básico, que fue más una expresión que una causa de la filosofía de la vida. Es probable, que tuviera alguna relación con el «fracaso de la burguesía» de 1848 y con el desencanto que siguió a la primera fase del desarrollo industrial, pero éstas no dejan de ser conjeturas. En cualquier caso, para describir la idea fundamental de la filosofía de la vida, en términos de historia de las ideas, hay que rastrear sus orígenes hasta mucho más allá de lo que suelen hacer las explicaciones al uso. Por ejemplo, es necesario establecer las relaciones con algunos de los problemas expuestos en anteriores capítulos, y no sólo por la influencia que pudo ejercer en las más variadas formas de pensamiento —aunque no se debe subestimar—, sino porque su idea, básicamente metafísica, situó en un contexto distinto a la tradición filosófica, afectó a la totalidad de los problemas de la época y conserva aún gran parte de su vigor.

I. *Vida y espíritu*

Los orígenes de la filosofía de la vida coinciden con los del romanticismo alemán. Dentro de esta corriente, «vida» fue el concepto en-

[4] Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (*AGW*), Francfort, 1970, pág. 183.

frentado al racionalismo de la Ilustración y al materialismo mecanicista como expresión de la naturaleza. No es posible dejar de mencionar aquí la difusión de la obra de Rousseau en Alemania, que impulsó el nacimiento del *Sturm und Drang*, e influyó en Hamann, Herder, el joven Goethe, Novalis, Friedrich Schlegel, y en los filósofos de la intuición relacionados con Jacobi, favoreciendo así aquel clima que originó el culto a la vida, descrito por Goethe en *Poesía y verdad (Dichtung und Wahrheit)*[5], al que Fichte y Schelling darían una articulación filosófica, y en el que el joven Hegel empezó su carrera, como reflejan sus primeros escritos. Ya entonces, el conflicto se expresaba en las dicotomías, dinámico-estático, vivo-muerto, orgánico-mecánico y concreto-abstracto, al tiempo que intuición, percepción y experiencia se oponían a abstracción o «simple entendimiento».

Pero, la historia de esta filosofía no comenzó hasta que la «vida», elevada a principio, se enfrentó a las premisas idealistas, y no fue éste el caso durante el periodo romántico. Sólo en la última etapa de la filosofía de Schelling (desarrollada en oposición a su sistema de identidad) y, en especial, con el impacto que causó la obra de Schopenhauer, la crítica irracionalista se transformó en una metafísica de lo irracional. Las relaciones de Schopenhauer con los románticos y las polémicas contra Fichte y Schelling influyeron intensamente en su obra. Ni siquiera su teoría del conocimiento fue especialmente original, pues, al fin, defendía un tipo de idealismo subjetivo formulado en términos psicológicos y fisiológicos, según los cuales el mundo es «mi representación». Lo realmente nuevo en este autor es el contraste con las tesis fundamentales del idealismo: la identidad de pensamiento y ser, verdad y bien en lo absoluto. Para Schopenhauer lo absoluto, la cosa-en-sí, es la voluntad, la voluntad de vivir; es decir, algo ciego, irracional, demoniaco incluso, puesto que el bien sólo reside en la negación de esa voluntad de vivir. El auténtico ser no es el «ser», sino el impulso, el proceso, la oscuridad. La racionalidad, el sentido, la verdad y el bien no pertenecen, por tanto, a la esencia del mundo, son sólo epifenómenos. En cuanto a la razón, todos sus elementos: el intelecto, el pensamiento o el entendimiento provienen de la voluntad, de la que son sólo instrumentos que preservan y realzan la vida:

---

[5] *Vid.* Goethe, *Dichtung und Wahrheit, Werke*, Hamburgo, E. Trunz, 1955, vol. IX, págs. 490 y ss.

> De todo este estudio objetivo de la inteligencia y sobre su origen, resulta que su misión es suministrarnos los datos indispensables para la vida individual y la propagación de la especie, pero no revelarnos lo que es independiente del sujeto conocedor, es decir, la esencia misma de las cosas y del mundo. El conocimiento es para el animal y el hombre, en cuanto a la especie, lo mismo que para la planta su sensibilidad a la luz, por la cual el tallo, en su crecimiento, se dirige hacia los rayos luminosos. Pero, en cuanto al grado, se desarrolla según las necesidades de uno y otro. En todos ellos la percepción es un mero darse cuenta de sus relaciones con los demás seres y no un representarse la esencia propia absolutamente real de las cosas. Antes bien, el intelecto, como procedente de la voluntad, sólo existe para el servicio de ésta, y su tendencia es, por consiguiente, exclusivamente práctica[6].

Con semejante teoría, Schopenhauer creó una contrametafísica, opuesta al intelectualismo ontológico de la tradición occidental. La tesis que sostiene el carácter instrumental de la razón al servicio de la vida, entró a formar parte, desde ese momento, del acervo de ideas comunes a la época. La psicología de Nietzsche, el psicoanálisis freudiano, la filosofía de la técnica de Heidegger y la crítica de la razón instrumental de Horkheimer, además de toda la tradición de la filosofía antropológica (Scheler, Plessner, Gehlen y otros), fueron variaciones sobre esta idea; como lo es también la tradición marxista cuando, usando una terminología para nada casual, interpreta lo que para el idealismo había sido un principio como «superestructura» del «proceso real de la vida». Tales tendencias varían entre sí, no en el diagnóstico de las relaciones entre vida y espíritu, sino en las consecuencias que extrajeron de ello.

En la filosofía de la vida, el pesimismo schopenhaueriano se puede separar sólo a duras penas de su motivo básico —pese a que Nietzsche lo invirtiera en la «voluntad de dominio», y denunciara el pesimismo y el ascetismo como perversiones de esa voluntad. La primacía indiscutible de la vida sobre el espíritu es una forma de «destino», que produjo un humor trágico, intensificado por las premisas de Schopenhauer. En Nietzsche, la idea de que el espíritu, entendido como instrumento de la vida, podría independizarse y, en última instancia, volverse contra la vida misma, llegó a convertirse en un lema, que se puede rastrear en

---

[6] Schopenhauer, capítulo 22 del segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación (Die Welt als Wille und Vorstellung, Sämtliche Werke*, Leipzig, vol. III, pág. 272) [vers. esp.: *El mundo como voluntad y representación,* trad. Eduardo Ovejero y Maury, Aguilar].

muchos de los títulos de su tiempo, así: *El espíritu como adversario del alma (Der Geist als Widersacher der Seele)*, de Ludwig Klages, *La decadencia de la tierra por obra del espíritu (Untergang der Erde am Geist)*, de Theodor Lessing, o *La conciencia como infortunio (Bewusstsein als Verhängnis)*, de A. Seidel, entre otros. También desde Nietzsche, la idea de la autoalienación del espíritu estuvo asociada a un tipo de crítica cultural basada en la teoría de la decadencia, que denunciaba el racionalismo e instaba a desarrollar una cultura más vitalista. Theodor Lessing lo expresa de esta manera:

> Para mí, se iba haciendo cada vez más firme la idea de que el espíritu y sus normas no son más que el inevitable sustituto de una vida que ha enfermado con la humanidad; la doctrina de salvación para una especie que se cuestiona a sí misma y que, tras un corto periodo de vigilia consciente, ha vuelto a hundirse sin dejar huellas. Es la especie de los usurpadores de los simios, enferma de megalomanía por culpa de la ciencia[7].

Esta filosofía de la «existencia trágica» (Klages) del espíritu disponía también de ciertos criterios normativos: «vida» era sinónimo de salud, verdad y bien, mientras que todo aquello que rechazaba, pertenecía a la categoría de «enfermedad». Su antítesis normativa «salud»-«enfermedad», bastaría para definirla. La inmensa mayoría de sus partidarios glorificaron la salud, la energía, la fuerza y al hombre como usurpador de las bestias. Cabría añadir, además, el culto a la «bestia rubia», que estuvo desde el principio en Nietzsche y que perteneció a la prehistoria del fascismo[8]. El auténtico problema de la filosofía de la vida no reside en el irracionamismo metafísico (al que aun se le podría reconocer una carga de verdad) sino en la valoración de lo irracional; incluso aceptando que lo irracional fuera la esencia y la racionalidad simple epifenómeno, no se sigue de ello ninguna forma de prioridad a

---

[7] En Philipp Lersch, *Lebensphilosophie der Gegenwart*, Berlín, 1932, pág. 82.

[8] No se ha escrito aún la historia filosófica del concepto «enfermedad» en los siglos XIX y XX, quizás por su adscripción exclusiva a las filosofías de la vida y de la existencia (cfr. *La enfermedad mortal de Kierkegaard*). La obra de Nietzsche abunda en referencias a este tema, desde la «enfermedad histórica» de su segunda *intempestiva* hasta sus últimos trabajos, en los que, por ejemplo, se refiere a la «mala conciencia» como a «la más terrible enfermedad que jamás haya hecho presa en los hombres». En la obra de Thomas Mann, las relaciones de la enfermedad con el arte son un tema recurrente, por ejemplo, en *Doktor Faustus*, donde se analiza también a los filósofos. En la obra de Freud (y para actuales freudianos) la crítica de la cultura es el diagnóstico de una enfermedad colectiva (*vid. El malestar en la cultura*).

la hora de valorar lo irracional. ¿Por qué no podría ser el espíritu, en su debilidad, el mejor y el más elevado?[9].

II. *Vida y Mundo*

La influencia histórica de la filosofía de la vida coincide con el rechazo de la historia, analizado en el epígrafe 4 del capítulo 2. La aversión histórica de Schopenhauer y la fuga de Nietzsche de la cultura histórica allanaron el camino al movimiento antihistoricista, que, durante algún tiempo, creyó haber encontrado en la biología la ciencia directriz, y que, más tarde, produjo un cierto número de filosofías de la historia, expresadas en términos de filosofía de la vida. A ello contribuyó no poco la crisis interna de la interpretación historicista, que el problema del relativismo puso de manifiesto. Como resultado, la historia perdió su puesto central en el terreno de la cultura, en favor de una interpretación biologista del mundo, más tarde consolidada en las teorías racistas del nacionalsocialismo.

El historicismo, en otro tiempo, había desafiado al idealismo absoluto, y la «historia», promovida al rango de concepto de la totalidad, había destronado a la «idea», que era, a un tiempo, lo verdadero y lo necesario. Con la filosofía de la vida, la «historia» se veía abocada a un destino similar al del idealismo: la «vida» se convertía ahora en aquel concepto de totalidad, que la filosofía posterior a Hegel y al historicismo, habían creído suyo. Nietzsche condujo a la historia frente al tribunal de la vida, pero nadie citó a la vida frente al «tribunal de la razón». Por su parte, la concepción histórica de Dilthey, enraizada en la conexión entre experiencia vital, explicación y comprensión (en definitiva, otra conexión vital) aportó el fundamento epistemológico de este nuevo cambio de jerarquías. En la tesis que sostiene la imposibilidad de ir más allá de la vida, la racionalidad debe salir de sus límites inmanentes y sustentar una idea metafísica de totalidad, si quiere ser racionalidad filosófica. También aquí debemos tener cuidado con las habituales objeciones al irracionalismo; podría ser verdad, después de todo, que lo irracional fuera una totalidad que, a su vez, forma parte de la totalidad racional; es lícito preguntar qué otro concepto de totalidad somos ca-

[9] Max Scheler defendió esta posición, por eso no debería considerarse como perteneciente al ámbito de la filosofía de la vida. *Vid. Die Stellung des Menschen im Kosmos,* Darmstadt, 1928.

paces de concebir y si la respuesta fuera que únicamente existe una totalidad racional, entonces, deberíamos renunciar al uso de este concepto.

En el predominio de la filosofía de la vida hubo también otras causas. En muchos campos se vió confirmada por el desarrollo de ciertas teorías científicas. Su apogeo coincidió con la reacción vitalista contra el mecanicismo en la biología, que impulsó un breve renacimiento de la filosofía romántica de la naturaleza. Sacó fuerzas de las corrientes antidarwinista y neolamarckiana, expresadas en la influyente obra, que publicó en 1909 el filósofo y biólogo Hans Driesch, *La filosofía de lo orgánico (Philosophie des Organischen)*. Sin olvidar el cambio estructural (analizado en el capítulo 3) que supuso el paso de la ciencia como sistema a la ciencia como investigación y que no sólo introdujo el dinamismo en la ciencia, sino también en la totalidad de sus objetos. Los esquemas históricos sistemáticos, como el «energetismo» de Ostwald, que rechazaban el mecanicismo y el materialismo, apoyaron la filosofía de la vida y su ontología heraclitiana del cambio eterno y permanente. «Lo que es, no deviene; lo que deviene, no es» fue para Nietzsche la gran mentira de la metafísica occidental, con la única excepción de Heráclito.

Incluso dentro de la teoría de la ciencia se pueden encontrar muchos de los temas de la filosofía de la vida (capítulo 3, 3.II). Para Ernst Mach, Richard Avenarius y Hans Vaihinger, conceptos, teorías, incluso racionalidad científica, no eran más que siervos de la vida, útiles para la economía y la ficción, que carecen de fundamento óntico en el flujo de las apariencias. Avenarius, sobre todo, interpretó el principio de economía intelectual de una forma puramente biologista, ya que, según él, se deducía del principio de la «unidad menor de energía». La influencia del pragmatismo en Alemania[10] contribuyó a interpretar la ciencia en clave funcional, esto es, la racionalidad científica se valoraba, en primer lugar, por su capacidad para ponerse de parte de la «vida».

---

[10] A partir de 1908, con la traducción de *Pragmatism* de William James (1907). Desde entonces el pragmatismo ha sido objeto favorito de la crítica de casi todas las tendencias filósoficas en Alemania: desde el positivismo lógico, vía neokantismo (especialmente Rickert), a la crítica teórica y a Heidegger. La razón es que el movimiento pragmático «típicamente americano» se conoce sólo a través de la traducción de James. En los años 50 y 60 (Jürgen von Kempski, Karl Otto Apel y Klaus Oehler, entre otros) , y gracias al influjo de Peirce, se corregiría esta imagen.

III. *Vida y Conocimiento*

Ya hemos analizado aquí el fundamento de Dilthey para las ciencias del espíritu (capítulo 2, 3.II). Su crítica a la epistemología tradicional, su estudio inicial de la experiencia de la vida como proceso vital y como «deseo, sentimiento y representación» del ser «humano», y su ataque al intelectualismo trascendental de Kant, son, al menos en dos aspectos, característicos de la filosofía de la vida. En primer lugar, forman parte de la rehabilitación de la filosofía como teoría del conocimiento, en cuanto que la norma deja de ser ontológica y pretende integrar en un todo las conexiones vitales, a través de los métodos de la reflexión epistemológica; como regla podríamos decir que la filosofía de la vida es, en este caso, una filosofía de la conciencia.

En segundo lugar, las premisas epistemológicas de la filosofía de la vida, así planteadas, llevan a considerar que el objeto y el sujeto, la conciencia y sus contenidos, no son otra cosa que derivaciones de una totalidad anterior, a la que sólo se puede acceder por medio de la intuición. La experiencia vital preobjetiva o no-objetiva, el ánimo, la neutralidad de lo que se experimenta, deben preceder a toda forma de objetividad. El análisis, la dicotomización, el hiato entre intuición y concepto..., todo ello surgirá de la interpretación, en segunda instancia, de la totalidad que, hasta Heidegger, se llamó «vida». Esta forma de plantear la totalidad suele aparecer asociada a la idea de que sólo la intuición y la experiencia vital (y no la abstracción o el entendimiento objetivado) abren posibilidades reales de comprensión del mundo, mientras que la racionalidad científica contribuye más a falsear la realidad que a esclarecerla; éste sería uno de los lugares comunes de la época[11].

La temporalidad, como dimensión fundamental del «absoluto» de la filosofía de la vida, parte del pensamiento de Henri Bergson, de su teoría del *élan vital*, y de sus conceptos *durée* y *évolution créatrice*, que introdujeron el tiempo en todos los sujetos objetivables. De este modo, el heraclitismo ontológico aportó a la filosofía de la vida una justifica-

[11] También aquí es fácil encontrar una «gran coalición» de muchas y diferentes tendencias; menciono sólo el tradicional recelo de los críticos teóricos de Francfort hacia la «investigación social» de signo empírico, y Gadamer, *Verdad y método*, que tiende con fuerza hacia una *Verdad contra el método*.

ción prácticamente epistemológica. Asombra ver hasta qué punto llegó a influir incluso en sus mayores adversarios. Entre los neokantianos, las palabras de Kant sobre la «multiplicidad» de sentidos se convirtieron en un «continuum heterogéneo», fundamentado en la «intuición inmediata e irracional» de la «experiencia vital». Para Rickert, filosofía y ciencia debían encargarse de racionalizar lo irracional; al fin y al cabo, una nueva interpretación en la perspectiva de la filosofía de la vida; su crítica a esta filosofía no pretende más que asegurarse de no dejar todo a su merced, pero salva la perspectiva en sí.

Frecuentemente, se ha discutido el alcance del poder de lo irracional en el concepto de ciencia de Max Weber y su articulación en la filosofía de la vida. Es indudable que afectó a la estructura de su lógica científica, cuyos tipos ideales son la respuesta conceptual de la racionalidad científica a la multiplicidad esencialmente irracional de la vida histórica y social. Weber reconoce estar muy lejos de los «prejuicios racionalistas en materia de sociología» o de la «creencia en que la vida esté gobernada por consideraciones de tipo racional». Por último, resulta obvia la carga de heraclitismo bergsoniano que contiene la expresión de Edmund Husserl «flujo de la experiencia». A través de Max Scheler, Nicolai Hartmann y Martin Heidegger llegaría a ser, también, una noción básica para la nueva ontología, que se preciaba de haber llevado a la filosofía más allá de la conciencia (capítulo 7).

De otro lado, lo visto hasta aquí parece la transición natural de la teoría del conocimiento (considerada como una teoría de la experiencia de lo vivo, en su dimensión temporal) hacia una metafísica de la vida. Ya en Dilthey encontramos que la vida, revelada a través de la reflexión epistemológica como soporte y condición del conocimiento, ha llegado a ser óntica y normativamente primordial: «La vida es el hecho fundamental que debe guiar los pasos de la filosofía. Es lo que conocemos desde dentro, fuera de ella no existen caminos. El tribunal de la razón no tiene capacidad para juzgarla»[12]. Se han salvado todas las dificultades para establecer la conexión con una filosofía natural de tipo vitalista. Melchior Palágyi escribe: «Si podemos hablar de los actos vitales es porque la vida se encuentra en nosotros mismos. Si no encontramos la vida en nuestro interior, no estaremos en condiciones de encontrarla en ningún otro lugar»[13]. La interpretación del mundo en base a la vida, postulada por Dilthey («Hasta ahora se ha pretendido

[12] Dilthey, *Gesammmelte Schriften*, Berlín/Leipzig, 1927, vol. VII, pág. 359.
[13] En P. Lersch, *Lebensphilosophie der Gegenwart*, pág. 6.

comprender la vida a partir del mundo. Sin embargo, sólo hay una vía para la interpretación de la vida en el mundo. La vida sólo existe en la experiencia vital»)[14], habría de convertirse, tras él, en una visión del mundo universal y vitalista, y no es casual que el concepto «interpretación del mundo» o *Weltanschauung* se haya sustituido por el de «interpretación de la vida» o *Lebensanschauung*. A partir de sus premisas, la filosofía de la vida abolió, tendenciosamente, la diferencia entre naturaleza y cultura, y con ello abrió pasó al biologismo triunfante, que, tras difundirse en la teoría de la cultura, encontraría su culminación en el racismo nacionalsocialista.

2. Tipos de filosofía de la vida

Para adentrarnos en la amplia corriente de la filosofía de la vida será útil indicar algunos tipos generales. Siguiendo una propuesta de F.O. Bollnow[15], distinguiremos los siguientes: filosofía metafísica de la vida, filosofía de la vida como filosofía de la historia y filosofía ética de la vida. No es imposible, sin embargo, encontrar en ciertos autores temas pertenecientes a más de un tipo.

1. *La filosofía metafísica de la vida*

También en Alemania, el ejemplo más importante de este primer tipo es la metafísica del *élan vital* de Henri Bergson. No obstante, dado que nos estamos ateniendo a los límites del mundo de habla alemana, concentraremos el análisis en Ludwig Klages (1872-1956). Ya el título de su obra principal en tres volúmenes *El espíritu como adversario de la vida (Der Geist als Widersacher der Seele)*, 1929-33, alude indirectamente a la forma de percepción primaria, que, según Klages, había alertado todos sus descubrimientos científicos: la percepción de que «vida y espíritu son dos poderes primaria y esencialmente opuestos, que no pueden ser reducidos el uno al otro, ni ambos a un tercero»[16]. En la introducción a

[14] Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. VII, pág. 291.

[15] Cfr. F. O. Bollnow, *Die Lebensphilosophie* , Berlín, 1958, págs. 16 y ss. y 39 y ss.

[16] Ludwig Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, Leipzig, 1929, vol. I, pág. VII.

Der Geist als Widersacher der Seele, este punto se desarrolla con más precisión, hasta convertirse en la siguiente «tesis»:

> que ha guiado todas nuestras indagaciones durante más de treinta años: que el cuerpo y el alma son polos inseparablemente unidos de la vida, en la que el espíritu se introduce desde afuera, como una cuña, para apartar al uno de la otra, esto es, para des-animar el cuerpo y descorporizar el alma, y, así, finalmente, sofocar la vida allí donde él aparece[17].

El modelo para concebir la filosofía como explicación y variación de una sola idea se lo había proporcionado el universo de Schopenhauer[18]. En una historia de las interpretaciones del mundo —aún por escribir— , el rasgo típico de tal forma de pensar, sería, sin duda, el siguiente: un patrón universal de interpretación o esquema explicativo, susceptible de aplicación a cualquier cosa, que no puede ser refutado por ninguna singularidad, y que adopta el papel tradicional del sistema filosófico, tanto en el aspecto cognitivo como en el normativo. Las necesidades normativas se satisfacen a través de la «interpretación» del mundo, desde un solo «punto de vista» o «perspectiva», cuya singularidad es el único momento unitario para intuir la totalidad: el mundo.

Klages no rechaza el concepto «interpretación del mundo», como otros muchos filósofos que parten de idénticos supuestos, lo considera una exigencia científica y universal: el sujeto de su obra no permite separar la lógica, la epistemología, la metafísica, el «estudio del alma» o la «ciencia de la vida» en ámbitos distintos. No obstante lo cual, según Klages, es un «valioso aporte a la investigación». Originalmente, Klages fue un científico naturalista, alumno del filósofo y psicólogo Theodor Lipps y amigo de Stefan George; Klages creó un sistema caracterológico humano, y se hizo famoso como grafólogo, incluso fuera de los círculos filosóficos. En general, Ludwig Klages tuvo mala reputación

---

[17] *Ibid.* pág. 7

[18] El primer volumen de Schopenhauer de *El mundo como voluntad y representación* comienza así: «Me propongo indicar aquí la manera en que se debe leer este libro para comprenderlo de la mejor forma posible. Su contenido forma un pensamiento único. No he podido, a pesar de mis esfuerzos, encontrar otro camino más corto para su exposición que este volumen. El pensamiento de mi obra, estoy seguro de ello, es lo que durante tanto tiempo se ha buscado con el nombre de filosofía» (prefacio a la primera edición, 1818) [vers. esp.: *El mundo como voluntad y representación*, trad. Eduardo Ovejero y Maury, Aguilar].

y se le consideró un símbolo negativo del irracionalismo de la filosofía de la vida; Ernst Bloch lo llamó el «tarzán de la filosofía». Sobre sus relaciones con el movimiento juvenil nos dice el propio Klages:

> En 1913, me encargaron un ensayo para el volumen conmemorativo de la Juventud Alemana Libre *(Freideutsche Jugend)* —con ocasión del festival centenario de las colinas de Meissner—, que titulé «El hombre y la Tierra» *(Mensch und Erde)*, donde, basándome en el análisis de la espantosa violación de la naturaleza que la humanidad lleva a cabo en el presente, traté de probar que el hombre, en tanto que portador de espíritu, se ha desarraigado del planeta que le dio la vida[19].

La dualidad vida-espíritu, intensificada hasta el antagonismo, fue siempre la «tragedia» fundamental de su pensamiento, que él mismo describe, sirviéndose de varias antítesis:

> El espíritu y el objeto son las dos mitades del ser; la vida y la imagen, los dos polos de la realidad. El espíritu «es», la vida deviene; el espíritu juzga, la vida experimenta; el juicio es un acto, la experiencia, un sentimiento. El espíritu comprende lo que es; la vida, lo que se crea. El (puro) ser está fuera del espacio y del tiempo y, con él, el espíritu, mientras que lo que se crea pertenece al tiempo y al espacio, como la vida. El ser se piensa directamente, pero no se puede experimentar; lo que se crea, se puede experimentar, pero no es directamente comprensible. Sin embargo, mientras que el acto del juicio necesita la experiencia de la vida, sobre la que se funda, la vida *no* necesita del espíritu para la experiencia. El espíritu inherente a la vida, es una fuerza dirigida *contra* ella; la vida, *precisamente* por ser portadora de espíritu, se resiste a éste siguiendo un instinto defensivo. En esencia, el proceso «histórico» de la humanidad (también llamado «progreso») es un avance victorioso de la lucha del espíritu contra la vida, que, previsiblemente, acabará con la aniquilación de la última[20].

Semejante metafísica, que evidencia el carácter típico de la interpretación del mundo, en la forma de expresar su pensamiento como una alternativa simple y radical, culmina en una elocuente y apasionada crítica de la cultura, en una dura condena de la intelectualización y de la explotación técnica del mundo, cuyo principio metafísico, el espíritu, carga con toda la responsabilidad —al contrario que en Heidegger o en la crítica teórica. El radicalismo con que Klages se enfrenta a la cultura, digno de, por ejemplo, una época de ideas «alternativas» y

[19] Klages, *Der Geist*, pág. XIX.
[20] *Ibíd.* págs. 68 y ss.

«ecologistas» como la nuestra, lo llevó a adoptar, desde el principio, posiciones ahistóricas y apolíticas.

II. *La filosofía de la vida como filosofía de la historia*

La enorme impresión que causó en sus coetáneos la *La decadencia de occidente (Der Untergang des Abendlandes)*, 1918-22, de Oswald Spengler (1880-1936), difícilmente se comprende hoy. Apareció el mismo año en que finalizaba la primera guerra mundial, aunque exponía ideas ya formuladas antes de 1914[21]. En Alemania, se tuvo inmediatamente por un faro que iluminaba las tinieblas; sólo el título justifica ya la enorme difusión que alcanzó en un país recientemente derrotado. Spengler sintetizó las ideas de otros muchos autores: la fundación de la ciencias del espíritu de Dilthey, la metafísica del dominio y la diagnosis del nihilismo de Nietzsche, y la filosofía de Bergson, así como una nueva forma de interpretar a Goethe, aderezada de neorromanticismo, neoidealismo y vitalismo, de toda la crítica antiidealista de la cultura y de otras muchas corrientes. Uno de los factores de su éxito fue que Spengler, como Klages, expresó sus ideas mediante antítesis vistosas y sugerentes; como ejemplo, la que llegaría a convertirse en su lema: «El mundo es complejo, la verdad absolutamente sencilla». Así, la naturaleza es el objeto del pensamiento objetivador, físico-matemático, mientras que la historia es la realidad del devenir mental. Ambos se relacionan como un fuera y un dentro, el primero ya devenido (ser), el segundo en devenir (proceso). Lo mecánico se opone a lo orgánico y, a través de la equiparación de la historia, el alma, la experiencia vital, el devenir y lo orgánico, Spengler llega a una filosofía cultural organicista y, en última instancia, biologista, que establece una comparación directa entre el nacimiento y la desaparición de las culturas con la vida y la muerte de los organismos:

> Es bien sabido que todo organismo tiene su ritmo, su figura, su duración determinada, e igual sucede a todas las manifestaciones de su vida. Nadie supondrá que un roble centenario se halle ahora a punto de comenzar su evolución. Nadie creerá que un gusano, al que se ve crecer todos los días, vaya a seguir creciendo así un par de años más. Todo el

[21] Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente (Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, Munich [nueva edición en un sólo volumen], 1980, págs. IX y ss.).

mundo, en tales casos, posee con absoluta certeza el sentimiento de un límite, que es idéntico al sentimiento de las formas orgánicas. Pero cuando se trata de la historia de las grandes formas humanas, domina un optimismo ilimitadamente trivial respecto al futuro. Entonces enmudece toda experiencia histórica y orgánica y cada cual acierta a descubrir en el presente, cualquiera que sea, los «síntomas» o «inicios» de un magnífico «progreso» lineal, no porque lo demuestre la ciencia, sino porque así lo desea él. Entonces se cuenta con posibilidades ilimitadas —nunca con un término natural— , y partiendo de la situación del momento se bosqueja una ingenua construcción de lo que ha de seguir.

Pero «la humanidad» no tiene un fin, una idea, un plan: como no tiene fin ni plan la especie de las mariposas o de las orquídeas. «Humanidad» es un concepto zoológico o una palabra vana. Que desaparezca este fantasma del círculo de los problemas referentes a la forma histórica, y se verán surgir con sorprendente abundancia las verdaderas formas. Hay aquí una insondable riqueza, profundidad y movilidad de lo viviente, que hasta ahora ha permanecido oculta bajo una frase vacía, un esquema seco, o unos «ideales» personales. En lugar de la monótona imagen de una historia universal en línea recta, que sólo se mantiene porque cerramos los ojos ante el número abrumador de los hechos, veo yo el fenómeno de múltiples culturas poderosas, que florecen con vigor cósmico en el seno de una tierra madre, a la que cada una de ellas está unida por el curso de su existencia. Cada una de esas culturas imprime a su materia, que es el hombre, su forma propia; cada una tiene su propia idea, sus propias pasiones, su propia vida, su querer, su sentir, su morir propios. Hay aquí colores, luces, movimientos, que ninguna contemplación intelectual ha descubierto aún. Hay culturas, pueblos, idiomas, verdades, dioses, paisajes, que son jóvenes y florecientes; otros que ya son viejos y decadentes; como hay robles, tallos, ramas, hojas, flores, que son viejos y otros que son jóvenes. Pero no hay «humanidad» vieja. Cada cultura posee sus propias posibilidades de expresión, que germinan, maduran, se marchitan y no reviven jamás. Hay muchas plásticas muy diferentes, muchas pinturas, muchas matemáticas, muchas físicas; cada una de ellas es, en su profunda esencia, totalmente distinta de las demás; cada una tiene su duración limitada; cada una está encerrada en sí misma, como cada especie vegetal tiene sus propias flores y sus propios frutos, su tipo de crecimiento y de decadencia. Estas culturas, seres vivos de orden superior, crecen en una sublime ausencia de todo fin y propósito, como flores en el campo. Pertenecen, cual plantas y animales, a la naturaleza viviente de Goethe, no a la naturaleza muerta de Newton. Yo veo en la historia universal la imagen de una eterna formación y deformación, de un maravilloso advenimiento y perecimiento de formas orgánicas. El historiador de oficio, en cambio, concibe la historia a la manera de una tenia que, incansablemente, va «añadiendo» época tras época[22].

---

[22] *Ibíd.* págs. 28 y ss. [vers. esp.: *La decadencia de Occidente,* trad. Manuel García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1966].

Paralelamente, la estructura ontológica y metodológica de la filosofía de Splenger está determinada por otras alternativas: causalidad y destino, extensión y dirección, espacio y tiempo, superficie y profundidad, concepto e imagen, conocimiento y visión, ciencia y sabiduría. Spengler se presenta a sí mismo como un sabio versado en la interpretación, morfologista, visionario y profeta, capaz de predecir el futuro de nuestra civilización, interpretando la experiencia histórica en clave fisiognómica. Es un «pensador», que dice de sí mismo: «La apariencia de otras culturas habla en otros lenguajes. Para otros hombres existen otras verdades. Para el pensador son válidas todas o ninguna»[23].

Otro de los tópicos que le deben su popularidad es la antítesis *Kultur-Zivilisation*, de difícil traducción fuera del mundo alemán (aproximadamente, «cultura» y «civilización»). (Recordemos que Freud despreció esta división.) Splenger dice al respecto:

> La decadencia de Occidente ... significa nada más que el problema de la *civilización*. Nos hallamos frente a una de las cuestiones fundamentales de toda historia. ¿Qué es *civilización*, concebida como consecuencia lógica, como plenitud y término de una *cultura*? Porque cada *cultura* tiene su *civilización* propia. Por primera vez se toman aquí estas dos palabras — que hasta ahora designaban una vaga distinción ética de índole personal— en un sentido periódico, como expresiones de una orgánica sucesión estricta y necesaria. La *civilización* es el inevitable sino de toda *cultura*. Hemos subido a la cima desde donde se hacen solubles los últimos y más difíciles problemas de la morfología histórica. *Civilización* es el extremo y más artificioso estado a que puede llegar una especie superior de hombres. Es un remate; subsigue a la acción creadora como lo ya creado, lo ya hecho, a la vida como la muerte, a la evolución como al anquilosamiento, al campo y a la infancia de las almas —que se manifiesta, por ejemplo, en el dórico y en el gótico— como la decrepitud espiritual y la urbe mundial, petrificada y petrificante. Es un final irrevocable, al que se llega siempre de nuevo, con íntima necesidad[24].

Kultur y *Zivilisation* o, lo que es igual, alma griega e intelecto romano, la Atenas clásica y el helenismo, la tierra habitada y la ciudad universal, que relega todo lo demás a provincia, el «pueblo pletórico de formas y fundido con la tierra» y «el hombre puramente fáctico, sin tradición, elemento de una masa fluctuante e informe». El «budismo, el estoicismo y el socialismo son productos de la *Zivilisation*, como «actitudes, a la larga, válidas para el mundo ... que de nuevo está preparado

[23] *Ibíd.* pág. 34.
[24] *Ibíd.* pág. 43.

para acometer la reforma de la humanidad moribunda, en su última y más íntima sustancia». Pero también los imperialismos viejos o nuevos pertenecen a esta categoría, ya que «la *Zivilisation* pura, como proceso histórico, consiste en una destrucción gradual de aquellas formas que han degenerado en algo inorgánico y decadente».

> El imperialismo es *civilización* pura. El sino de Occidente condena a éste, irremediablemente, a tomar el mismo aspecto. El hombre culto dirige su energía hacia dentro; el civilizado, hacia afuera. Por eso considero yo a Cecil Rhodes como el primer hombre de una nueva época. Representa el estilo político de un futuro lejano, occidental, germánico, y particularmente alemán. Sus palabras «la expansión es el todo» encierran en esa misma construcción napoleónica la tendencia más característica de toda *civilización* madura. Lo mismo puede decirse de los romanos, de los árabes, de los chinos. Aquí no cabe elección. Aquí no decide ni siquiera la voluntad consciente del individuo o de clases y pueblos enteros. La tendencia expansiva es una fatalidad, algo demoniaco y monstruoso, que se apodera del hombre en el postrer estadio de la gran urbe y, quiéralo o no, sépalo o no, le constriñe y le utiliza en su servicio. La vida es realización de posibilidades, y para el hombre cerebral no hay más que posibilidades *expansivas*[25].

Tanto la estructura y el estilo profético como la metafísica de lo irracional y la retórica se resuelven en la mitificación de la historia y la política; la obra de Spengler fue una valiosa fuente para la ideología nacionalsocialista. En esta línea, citaremos un ensayo por demás execrable, titulado «El hombre y la técnica. Contribución a una filosofía de la vida» («Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens»), de 1931, en el que parte de los principios apuntados en *La decadencia de occidente* para realizar una «historia del hombre desde sus orígenes»[26], una especie de parodia racista de la antropología filosófica. La técnica es para Splenger «la táctica de la vida», más antigua que el mismo hombre, ya que tiene su origen en el hombre como usurpador de la bestia. «El usurpador de la bestia es la forma más elevada de vida libre...Esta condición otorga al hombre su mayor dignidad»[27]. El «hombre» usurpador de la bestia se rige por el ojo y la mano, tiene un «mundo» y una «imagen del mundo»: el territorio que domina; tiene también un «alma» fuerte, un poder y una propiedad, que es un «con-

[25] *Ibíd.* pág. 51.
[26] Munich, pág. 1931, pág. V.
[27] *Ibíd.* pág. 12.

cepto real». La «mano» y la «herramienta» hicieron posible el nacimiento del hombre. En consecuencia postula la vuelta al estado de naturaleza, mediante el cual el hombre primitivo, con el «alma de un rebelde», por sí solo «construyó su nido de águila, como un ave de presa». Pero, «arma en mano» emergió del vínculo natural; el arte se opone a la naturaleza y «todas y cada una de las obras humanas son artificiales y contrarias a natura, desde las astillas para el fuego hasta lo que en las grandes culturas llamamos arte»[28]. Y es, precisamente ahí, donde empieza la tragedia humana, porque

> la naturaleza es más fuerte. El hombre depende de ésta, es su criatura. Pero también las grandes culturas le son tributarias. Todas las razas yacen, degeneradas e inermes, en el campo de batalla, rebajadas a la esterilidad y al desorden espiritual. La desesperada lucha contra la naturaleza aún no ha llegado a su fin[29].

De ello se desprende el principio del *Führer* en la antropología de la empresa común, por tanto

> es natural que haya quien mande y quien obedezca, quien sea objeto o sujeto del proceso económico y político ... una distinción natural de rango entre hombres nacidos para servir o para gobernar, entre caudillos *(Führern)* y acaudillados. Por eso, los pueblos y las épocas que gozan de salud reconocen instintivamente este principio, mientras que en los siglos decadentes, la mayoría se niega a aceptarlo. Pero la retórica de la «igualdad natural» no aporta las pruebas de su legitimidad[30].

No es necesario continuar. De la teoría del Estado-*Führer* y de la cultura-máquina, pasando por los «vikingos del espíritu en el advenimiento de la cultura fáustica», hasta la tragedia del «hombre fáustico» que encarnan las «naciones de sangre nórdica», emerge un cuadro histórico monstruoso y terrible, y una fantasmagórica figura del presente, obviamente fascista. La única posibilidad que resta a las naciones blancas es el imperialismo, pero las «teorías del racionalismo plebeyo, liberales y socialistas» y el tedio vital que produce la civilización, están creando un estado de «aburridos señores de las máquinas», que «abominan de la técnica». De esta forma perderán el monopolio técnico en favor de las razas «de color» —«los rusos se incluyen siempre en esta

---

[28] *Ibíd.* pág. 24.
[29] *Ibíd.* pág. 25.
[30] *Ibíd.* pág. 36.

última categoría»— y contribuirán a su propia e irremediable decadencia:

> Ante este destino, sólo nos queda una forma digna de interpretar el mundo, la misma que sostuvo Aquiles: vale más una vida corta de hazañas y gloria que una vida larga sin contenido. El peligro es tan inmenso para los individuos, las clases y los pueblos, que no deja lugar a engaño. Los tiempos han llegado, ya no es posible dar una prudente marcha atrás o resignarse ante lo inevitable, sólo los soñadores podrán salvarse. El optimismo es una cobardía. Hemos nacido en esta época y debemos andar el camino hasta el final, con coraje, tal y como se nos presenta. No hay otra salida. Nuestro deber es resistir hasta el fin en las posiciones abandonadas, sin esperanza, sin posibilidad de salvación. Resistir como resistieron aquellos soldados romanos, cuyos restos han sido encontrados en Pompeya, que murieron porque nadie se acordó de relevarlos el día en que estalló el Vesuvio. En esto reside la grandeza y la gloria. Este es el final honorable que nadie puede arrebatar al hombre[31].

Sin embargo, partiendo de las premisas de la filosofía de la vida se puede llegar a conclusiones filosóficas muy diferentes sobre la historia y la cultura, como lo demuestran los últimos escritos de Sigmund Freud, en especial *El malestar en la cultura (Das Unbehagen in der Kultur)*, de 1930. De nuevo es la valoración de los hechos fundamentales de la vida, lo que separa las trayectorias seguidas por las filosofías de la historia, basadas en el pensamiento vitalista. Sería imprudente reducir toda la cuestión a las ideas de Oswald Splenger y a sus secuelas.

III. *La filosofía ética de la vida*

El problema ético de la vida apropiada fue desde el principio el centro de la obra filosófica de Friedrich Nietzsche. Por sí misma, la vida era para Nietzsche el único *criterio* que permite establecer lo que es correcto, como vimos en el capítulo 2, 4.II. En el fondo de su pensamiento late toda una tradición de interés científico por conocer la vida al margen de los valores establecidos. Ya en *El nacimiento de la tragedia a partir del espíritu de la música (Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik)* de 1871, la oposición apolíneo-dionisíaco, el sueño y el delirio, el hombre teórico y el hombre trágico, no están vistos desde la perspecti-

[31] *Ibíd.* págs. 16 y ss.

va histórica, sino como parte de la crítica de la cultura, razón por la cual, sus colegas, los filólogos clásicos, rechazaron radicalmente sus tesis. Nietzsche adoptó pronto un «estilo oratorio» que habrían de imitar Klages, Splenger y tantos otros:

> Sí, amigos míos, creed conmigo en la vida dionisíaca y en el renacimiento de la tragedia. El hombre socrático es cosa del pasado. Adornaos con yedra, tomad el tirso y no os maravilléis de que el tigre y la pantera se os encaramen dócilmente a la rodillas. Sólo cabe ventura para el hombre trágico, porque os espera la redención. ¡Seguiréis la alegre procesión dionisíaca, desde la India hasta Grecia! Preparaos para grandes batallas, confiando en los prodigios que opera vuestro dios[32].

Lo dionisíaco, la «vida» en la segunda de sus *Consideraciones intempestivas*, tras repudiar el pesimismo de Schopenhauer, se convierte en la «voluntad de dominio», puesto que la «vida en sí es la voluntad de dominar». En esta ecuación, «vida» no es para Nietzsche, simplemente, la base de su crítica de «lo que está más allá del mundo» o de un desenmascaramiento psicológico, pronto se convierte en el fundamento normativo de una crítica de los valores y de su consiguiente «revaloración», así como de la creación de otros nuevos por el filósofo que piensa «a martillazos», que, al modo de Zaratustra, ofrece «una nuevas tablas»:

> Cuando llegué al lado de los hombres los encontré apoyados sobre una vieja presunción. Todos creían saber, desde hacia mucho tiempo, lo que es el bien y el mal para el hombre. Toda discusión sobre la virtud les parecía una cosa vieja y cansada, y el que quería dormir a gusto hablaba todavía del «bien» y del «mal» antes de acostarse. Yo he sacudido el sopor de este sueño al enseñar que *nadie sabe todavía* lo que es el bien y el mal...¡a no ser el creador!. Pero es el creador quien crea la finalidad de los hombres y quien da su sentido y su porvenir a la tierra: solamente él *crea* el bien y el mal de todas las cosas. Yo les he ordenado que derriben sus viejas cátedras y, dondequiera se halle esta vieja presunción, les he ordenado que se rían de sus grandes maestros de la virtud, de sus santos, de sus poetas y de sus salvadores del mundo. Les he ordenado que se rían de sus sabios austeros, y les he puesto en guardia contra los negros espantajos plantados sobre el árbol de la vida ... Allí también recogí sobre mi camino el calificativo de «superhombre»: el hombre es algo que debe ser superado ... Salvar el pasado del hombre y transformar todo «lo que era» hasta que la voluntad diga: «¡Así quería yo que esto fuese! ¡Así

[32] Nietzsche, *Werke*, vol. I, pág. 173.

lo querré ...!». Esto es lo que yo he llamado su salvación; les he enseñado a llamar salvación únicamente a esto[33].

La filosofía ética de la vida, en Nietzsche, entra de lleno en la historia del problema de los «valores»; volveremos sobre ello en ese contexto.

3. La filosofía de la vida y la filosofía de la existencia

Intentaremos demostrar aquí la tesis de Bollnow, según la cual la filosofía existencial desarrolló, a la vez que los sustituía, los temas propios de la filosofía de la vida, «de una forma más profunda y más radical». Para ello, veremos dos de los más importantes pensadores de este movimiento: Karl Jaspers y Martin Heidegger. Fritz Heinemann sostiene haber acuñado el término «filosofía de la existencia», en su obra *Los nuevos caminos de la filosofía (Neue Wege der Philosophie)*, de 1929[34]; según él, la filosofía de la existencia fue más allá que la filosofía de la vida, en la medida en que trató de integrar, filosóficamente, en el concepto de «existencia» las antítesis conocimiento discursivo-vida y racional-irracional, aunque, hablando estrictamente, esto sólo es válido para el caso de Jaspers. En los capítulos 2, 4.III y 4, 4.IV., hemos hecho referencia a *Ser y tiempo* de Martin Heidegger, como punto culminante de la filosofía de la historia y de la teoría del conocimiento de este periodo. No obstante, sólo su obra más importante se puede considerar completamente representativa de la filosofía de la existencia, pues en otros aspectos se nutre también de fuentes distintas a la filosofía de la vida. Además, la filosofía de la existencia sería impensable sin la influencia de Kierkegaard, ya que consiste, sobre todo, en una recapitulación (en otro contexto) de la oposición de Kierkegaard al panlogismo hegeliano, por eso se mantiene en el ámbito antiidealista y antihistoricista. Heinemann tiene razón, sin embargo, en que la filosofía existencial se relaciona, al menos desde el punto de vista histórico, con la filosofía de la vida. Jaspers establece la relación, reinterpetando el funda-

---

[33] *Also sprach Zarathustra, Dritter Teil: Von alten und neuen Tafeln, Werke*, vol. II, págs. 443 y ss. [vers. esp.: *Así hablaba Zaratustra*, trad. EDAF, Círculo de Lectores].

[34] Fritz Heinemann, *Existenzphilosophie lebendig oder tot?*, Stuttgart, 1954, pág. 11.

mento del concepto «vida»; Heidegger, mediante la noción de la «pregunta radical», a través de la cual su ontología existencial, como «hermenéutica del *Daseim*», se distancia de la gran tradición hermenéutica del pasado.

I. *Karl Jaspers*

Karl Jaspers (1883-1969) fue médico y psiquiatra. En 1913 obtuvo la licenciatura en la carrera de psicología y, en 1921, llegó a ser profesor de filosofía, aunque abandonó la cátedra por razones políticas en 1937; desde 1945 hasta su muerte, enseñó en Basilea. Su obra sufrió la influencia de Max Weber (a partir de 1909), y de Kierkegaard (hacia 1913) y Kant. El éxito científico le llegó con *Psicopatología general (Allgemeine Psychopathologie)*, de 1913 (donde incorporó algunas sugerencias de Dilthey, Husserl y Max Weber), que se considera el planteamiento definitivo de la *verstehende Psychologie* o «psicología comprensiva». En 1919, apareció la *Psicología de las interpretaciones del mundo (Psychologie der Weltanschauungen)*, donde presentaba un esbozo de la tipología de todas las actitudes posibles frente al mundo, tanto de índole psicológica como filosófica. La obra contiene ya la anticipación del tema de la «existencia» y establece que es imposible comprender el núcleo de la personalidad. Tras su influyente ensayo «La situación intelectual de nuestra época» *(Die geistige Situation der Zeit»)*, de 1931, publicó, en 1932, la primera presentación comprehensiva de sus ideas bajo el lapidario título: *Filosofía*. Sería imposible enumerar aquí la larga lista de sus libros.

Jaspers comparte con la filosofía de la vida la convicción de la naturaleza limitada del conocimiento racional y de su irrelevancia para las cuestiones vitales de auténtica importancia, esto es, aquellas que interesan al «núcleo de la personalidad». Toma de Dilthey la crítica de la oposición a las nociones de sujeto y objeto como punto de partida de la filosofía: en este caso el concepto de lo «comprensivo» *(das Umgreifende)* se coloca en el lugar de la «vida». También sigue a Dilthey cuando corrige la contracción cognoscitivista del concepto de subjetividad; el sujeto es, fundamentalmente, «existencia», como él mismo afirma, enlazando con Heidegger. En lo referente al método, Jaspers conecta también con la filosofía de la vida: sólo la experiencia viva, individual y «existencial», y no el entendimiento discursivo o la ciencia, nos lleva al terreno de la verdad filosófica. Sin embargo, es importante que este

irracionalismo metodológico de la «dilucidación de la existencia» no conduzca en su caso al menosprecio del entendimiento o la ciencia: «La filosofía de la existencia es aquella tendencia del pensamiento que hace uso del saber material y lo trasciende, para que el hombre vuelva a ser él mismo una vez más»[35]. Los caminos de la filosofía no conducen ya al aniquilamiento, sino a trascender la racionalidad «fracasada», a través de la experiencia de la «situación-límite» que «suspende el pensamiento», en la que el hombre puede asumir su existencia y sus limitaciones gracias a lo «comprensivo» y a través de la «trascendencia», Jaspers dice:

> La suspensión del pensamiento libera la verdad sin condiciones. La dilucidación no es un proyecto del ser en sí, una posesión del conocimiento o un resultado, sino el conocimiento metódico del ser. Pero este conocimiento del ser es una suspensión por la que el ser se despega de este espacio, en busca de otro más rico y auténtico, hasta que flota libremente, apoyado ahora en el espacio absoluto de la trascendencia lograda ... Al final no hay terreno ni principio, sólo la suspensión del pensamiento en un espacio sin apoyos. Contrariamente a la seguridad y la solidez que ofrecen los sistemas de ideas que me encubren y me tratan como un sujeto, soy dueño de mis pensamientos, para abrirme a la trascendencia y experimentar así la auténtica ausencia de límites del mundo[36].

Aquí, la filosofía de la existencia concebida como crítica de la cultura del intelecto, mediante el concepto de razón «comprensiva» *(vernehmende Vernunft)*, llega a considerarse a sí misma una filosofía de la razón: «Razón significa percepción de todos los encuentros combinados de cada ser y cada posibilidad, del ser y de la nada»[37]. Una crítica «irracional» de este tipo acerca a Jaspers y a Heidegger, pero también a la teoría crítica, que, empero, en este punto, sigue el modelo hegeliano en cuanto que relaciona la «razón» con la autorreflexión del intelecto o del entendimiento y no, primordialmente, con un percibir la verdad de la existencia y de lo trascendente. Sin embargo, al contrario de lo que ocurre con su teoría crítica, conocimiento y razón, orientación en el mundo y dilucidación de la existencia, quedan constreñidos a una relación de mera complementariedad, que enfrenta, en muchos aspectos, el programa de su filosofía con la racionalidad científica y tecnológica

---

[35] Karl Jaspers, *Philosophie* (1932), cita de la *Existenzphilosophie* de Heinemann.
[36] *Ibíd.* pág. 65.
[37] *Ibíd.* pág. 80.

de nuestra cultura del conocimiento, sin llegar a penetrar realmente el núcleo, de lo que, sin embargo, pone en duda. Así, Jaspers no ha podido conjurar el peligro de convertirse en una especie de filósofo-«predicador».

II. *Martin Heidegger*

También *Ser y tiempo* de Martin Heidegger creyó haber encontrado la meta de la filosofía de la vida en lo que él llama la «analítica existencial del *Dasein*». Ya hemos hecho referencia (capítulo 4, 4.IV) a la «superación» de la hermenéutica de la vida de Dilthey a través de la «hermenéutica del *Dasein*». Pero existen otros elementos, tomados de la filosofía de la vida, en su interpretación de la neutralidad del sujeto (que plantea la objetividad como una «disposicionalidad» existencial) y en su crítica del cartesianismo («el ser-en», «el ser-en-el-mundo»). Heidegger hizo hincapié en que su ontología existencial era el resultado de un tipo de pregunta ontológica más radical que las planteadas por la filosofía de la vida; en éstas —como en el *cogito* cartesiano y en la «persona» no-objetiva de Husserl y Scheler— «la "vida" en sí» no llega a ser «ontológicamente hablando, el problema del ser como género», mientras que Heidegger ha planteado en su filosofía (como «la forma correcta de entender una filosofía de la vida científicamente rigurosa») esta cuestión, expresamente, como la cuestión del «ser del *Dasein*». Esta «analítica del *Dasein*», que pretende haber llegado, así, mucho más lejos que la filosofía de la vida, está regulada por el principio: «La "esencia del *Dasein*" reside en su existencia»[38]. También aquí, aunque de una manera fundamentalmente distinta a la de Jaspers, la «existencia» se ha desvinculado filosóficamente de la «vida».

[38] Heidegger, *Sein und Zeit*, pág. 42.

6. Los Valores

Tal como ha ocurrido con el concepto «vida», en la actualidad, los valores han dejado de ser un tema filosófico. Cualquiera que, en una institución filosófica, planteara hoy algún tipo de teoría valorativa se haría, automáticamente, sospechoso de estar defendiendo una vieja ideología basada en los «valores eternos»; incluso, podría parecer a muchos un alumno de Marx en el acto de desentrañar el misterio de la relación entre valor de uso y valor de cambio. Y, sin embargo, no hace tanto que los «valores», (y la «vida») se consideraban, como afirma un representativo estudio de los años 20, el «concepto central y primero de la filosofía más reciente, incluso, en ciertos aspectos, de la filosofía no alemana»[1]. De hecho, los neokantianos definieron la filosofía como una teoría de los valores, con la intención de abarcar todos los ámbitos del valor en la economía, la cultura, la ética o la estética, y dotarlos del fundamento de una «verdad-valor» teórica, aunque, por lo general, en el registro familiar del lenguaje, la verdad-valor se consideraba un concepto de la lógica matemática, introducido por Gottlob Frege. El término «valor» perteneció al lenguaje de la economía política de los años 40 del siglo pasado, hasta que Rudolf Hermann Lotze (1817-1881) empezó a utilizarlo como concepto filosófico esencial. No obstante, tanto los historiadores de la filosofía, como los contemporáneos a la filosofía de los valores, coinciden en afirmar que fue Nietzsche, con su provocadora expresión «re-valoración de los valores», quien inauguró una nueva era para el valor. Añadamos a ello la interpretación teórico valorativa de las ciencias culturales, por parte de Rickert y de Max We-

[1] Joachim Ernst Heyde, *Werke. Eine philosophische Grundlegung*, Erfurt, 1926, pág. 7.

ber, y el debate sobre los juicios de valor en las ciencias sociales. Por ese motivo, es imprescindible afrontar el problema como una cuestión filosófica de primer orden para la segunda mitad del periodo que estamos estudiando.

1. El «valor» como problema filosófico

Bosquejar el estado de la cuestión desde un análisis fundado en la historia de la ideología, sería, sin embargo, insuficiente. Oigamos a T. W. Adorno:

> El concepto económico de valor, que ha servido de modelo filosófico a Lotze y a la Escuela del suroeste de Alemania, primero, y al debate sobre la objetividad, después, es un caso de materialización: el valor de cambio de la comodidad. Marx construyó a partir de este concepto su análisis del fetichismo, demostrando que los valores son un reflejo de las relaciones humanas, aunque los hombres se empeñen en presentarlos como las propiedades de las cosas[2].

Adorno interpreta el problema del valor de modo análogo: una forma de reificación, característica del mundo burgués; un «planteamiento falso», que la teoría crítico-dialéctica de la sociedad puede desenmascarar. Sin embargo, el análisis de sus orígenes —aunque sea acertado— no supone una crítica *filosófica* de los modos en que la cuestión se ha venido planteando, y no puede ofrecer soluciones filosóficas, salvo en el caso de que no lo consideremos un problema genuino. Por esa razón, nos ocuparemos aquí de su génesis filosófica e investigaremos las condiciones históricas de la filosofía que hicieron posible la aparición del problema, a partir de la última época de Nietzsche y hasta los años 30 de nuestro siglo, como un asunto específicamente filosófico.

I. *Ser y deber*

En el epígrafe 3 de la Introducción, caracterizamos el idealismo absoluto mediante tres tesis, de las cuales, la segunda, afirmaba la identidad de verdad y bien en el absoluto. (La «verdad» se entiende aquí

---

[2] T. W. Adorno, Introducción a Adorno, Dahrendorf *et al.*, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied y Berlín, 1969, pág. 74.

como ser verdadero y conocimiento verdadero del ser). Apuntamos también que se trataba de un resurgir del principio escolástico *ens et bonum convertuntur*, que la «filosofía de la reflexión», basada en la dicotomía «ser-deber», parecía haber desterrado para siempre. Naturalmente, Hegel descartaba de plano esta oposición. La vuelta a Kant, mediado el siglo, reafirmó el modo kantiano de plantear el problema. Fries y Herbart lo defendieron obstinadamente[3], creando, así, una tradición contra la cual se alzó el reproche de «falacia naturalista», que, aun hoy, se acepta comúnmente. Helmut Kuhn describe en estos términos las consecuencias que tuvo para la filosofía la separación de *ens* y *bonum*:

> En la metafísica, el bien tuvo una fuerte capacidad sistematizadora que le venía de su estrecha relación con el ser. Cuando este último concepto metafísico se desintegró, los elementos constitutivos del bien se dividieron y el concepto perdió su *status* general. En parte se refugió en la ética, como disciplina autónoma y, en parte, pasó al lenguaje, perdiendo su uso poético y práctico. Era inevitable buscar otro término, y se encontró en la economía política: la palabra «valor» vino a ser el *caput mortuum* de lo que alguna vez fue un concepto vivo. Apartado del ser, ontológicamente eliminado, el bien perdió la existencia que le reconocían los platónicos. En vez de existencia, tuvo «valor» *(Geltend)*, como lo tienen el dólar o el marco, cuando decimos que están valorados *(gelten)* en tanto o en cuanto. Así fue como el concepto de valor alcanzó, durante un breve espacio de tiempo, prestigio filosófico[4].

Cuando el ser (privado de su ser bueno) queda reducido a simple facticidad, ya no puede fundamentar el «deber», y, a la inversa, cuando el «deber» no «es» o no «existe», el valor se entiende como un bien que carece de existencia. «Lo que existe, es; los valores valen», como lo formularon Lotze y los neokantianos. La objetividad de los valores reside, entonces, en lo dado y no en su existencia como objetos. Descargados del ser, se revistieron de simple valer objetivo sin existencia propia. (Max Scheler acuñó la expresión «el estado de los valores» *(Wertverhalte)* por analogía con «el estado de las cosas» *(Sachverhalte)*. Es inevitable pensar en la crítica de Husserl a la teoría de los objetos de Meinong; si los filósofos olvidaron el problema del valor fue porque el dilema on-

---

[3] En la primera mitad del siglo Jakob, Friedrich Fries (1773-1843) y Johann Friedrich Herbart (1776-1841) se distinguieron por su tenaz oposición a la integración de «ser» y «deber», realidad y valor.

[4] Helmut Kuhn, artículo «Das Gute», en Krings et al (eds.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Munich, 1973, págs. 671 y s.

tológico pasó al campo de la filosofía lingüística, y el escepticismo filosófico se encargó de borrar los últimos vestigios.

Después de Lotze, el problema de la objetividad de los valores se convirtió en la cuestión del objeto de los «valores» en sí mismo, demostrando que, en una época posmetafísica y posidelaista, ningún «ser» o «existir» puede fundamentar un «deber» y que, por consiguiente, la *axiología* viene a llenar el vacío ontológico. (Para la historia de la metafísica, ésta sería la fuente del principio de libertad de valores, imposible de transgredir sin «caer» en la metafísica caduca.) En la interpretación posmetafísica de la ciencia, la objetividad reside en la cientificidad; el concepto de valor se remite a un «deber» objetivo (en el sentido en que es «objetiva» la ciencia), por tanto, la respuesta filosófica fue la *ética-valor*, como la llamó Max Scheler. Se explica ahora por qué se consideró formalista la ética de Kant, que no se dirigía a los objetos, sino a la intención y a la voluntad, y por qué se intentó complementar con una teoría de los valores, incluso por parte de los neokantianos. La filosofía de los valores aspiró a ser una filosofía *práctica*, dado que los temas materiales de la antigua *philosophia practica universalis* (actos, leyes, economía, Estado, historia, etc.) habían emigrado, junto con lo histórico y las ciencias sociales, de la esfera de los intereses filosóficos, pasando a ser un monopolio de estas últimas disciplinas. Los filósofos no se creyeron capacitados para afrontarlas desde la reflexión. Así, nació la teoría social, a la que ya nos hemos referido, que, después de Hegel, no volvió a coincidir con la filosofía, pese a las muchas referencias comunes.

II. *«Ser» y «valer»*

El núcleo de la filosofía del valor no fue el «deber», sino el «valer», puesto que todo «deber» se refería a un valor, mientras que, por el contrario, no todo valor sostenía un deber. Aparte de los valores éticos, a que nos estamos refiriendo, «había» también valores teóricos (la verdad) y estéticos (la belleza). Ya que el «deber» no podía caracterizar el «modo de ser» de los valores, la filosofía del valor posterior a Lotze, se vio obligada a operar con el concepto «valer»: cuando algo «vale» es que es verdadero, bueno o bello, y sólo de lo que «X valga para ser bueno» se desprende que X deba existir. Rickert observó que el aspecto común de lo que vale es el carácter contrario a su opuesto, mientras que en lo que existe, el resultado de la negación es una oposición contradic-

toria: «verdad-mentira», «bien-mal», «hermoso-feo» —pero «existe-no existe». La expresión «X vale para...» ofrece una caracterización más detallada de las relaciones entre la existencia y el valer. J. E. Heyde distinguió la conexión «algo es un valor» y «algo tiene valor», hablando de «objeto-valor» *(Objektwert)*, en el primer caso, y de «valor-objeto» *(Wertobjekt)*, en el segundo. Lo que significa que valer es, en sí, un valor o algo que existe porque tiene valor, porque ejemplifica un valor o porque el valor —como dice Rickert— se le «adhiere». Por otra parte, el existente sin valor es mera facticidad y no posee «diferencias de validez»[5] por sí mismo, sino a la luz de los valores que se le suponen y sólo como sujeto general.

La filosofía del valor sostiene que únicamente lo susceptible de ser valorado tiene una significación inteligible: sólo lo que es verdad, bien y belleza, esto es, lo potencialmente relacionado con los valores porque vale, es un objeto de significación comprensible. Rickert hace hincapié continuamente en la asociación del valor y la significación, el valer y el comprender *(Verstehen)*: «El problema del valor es determinante para cualquier trabajo científico sobre los problemas de la significación de la vida o de las interpretaciones generales del mundo... Los problemas de la significación, bien entendidos, remiten siempre a problemas de valor, pues interpretar la significación de la vida es elevar hasta la conciencia los valores que contiene su significación»[6]. Pero no se trata ya de la «significación» de la vida, todas las estructuras significativas, particularmente las susceptibles de interpretación hermenéutica, tienen significado, porque tienen valores pertinentes, como ya hemos visto en los capítulos 2 ,2.III y 4, 4.II. Las raíces históricas del problema del valor están en la conexión de valor y significación y *no* primordialmente en la de valor y deber; la ética no es la cuestión fundamental. La filosofía del valor de Lotze no fue una respuesta a la desintegración de la unidad de «ser» y «deber» en el absoluto, sino una reacción ante la pérdida de la identidad del ser y la significación, que el idealismo absoluto afirmaba.

En sus *Lecciones de filosofía sobre historia universal*, Hegel atribuyó la posibilidad de comprender racionalmente la historia al hecho de que «la razón rige el mundo, y, por tanto, el curso de los acontecimientos en la historia universal es también racional», es decir, una variación de la te-

---

[5] La expresión es de Hans Wagner, cfr. su *Philosophie und Reflexion*, Basilea, 1967, esp. págs. 29 y ss.

[6] Heinrich Rickert, *System der Philosophie I* , Tübingen, 1921, pág. 142.

sis general sobre la identidad de la razón subjetiva y la razón objetiva en la idea absoluta, que la filosofía deberá tener como meta absoluta de la historia universal. A esta «comprensión de la historia como-racional», llamaron los historicistas *Verstehen* o «comprender»; al fin y al cabo, establecer la historia como meta y finalidad inteligible es lo mismo que predicar la inteligibilidad de su significación, como hicieron los filósofos poshegelianos. (Hegel prefirió las expresiones «meta», «meta final» y «destino», mientras que «valor» aparece sólo ocasionalmente en sus escritos: «Lo racional es lo que existe en y por sí mismo, por tanto todo tiene su valor»)[7]. Pero, la comprensión del significado del mundo desde este supuesto quedó descartada, tras el idealismo, porque se acercaba demasiado a su teleología objetiva. Ahora bien, la pretensión de un *ens* ajeno al *verum, bonum et pulchrum*, como facticidad sin valor, se calificó, inmediatamente, de sinsentido; por esta razón, desde Lotze, una parte de la filosofía puso de nuevo en circulación el concepto de valor, creyendo resolver así la cuestión de la significación; Helmut Kuhn dice al respecto: «La nueva pregunta sobre la «significación» —una palabra cuya fuerza se nos ha hecho familiar gracias a Nietzsche— es, en el fondo, una pregunta sobre el bien, formulada en una situación de perplejidad ontológica»[8]. La interpretación neokantiana de la antigua ontología, combinada ahora con la axiología, revela que en la situación filosófica posterior a Hegel (en la que ontología, en su calidad de filosofía de lo que es —hasta el punto en que aún se consideraba esto posible— tuvo que ver, desde el principio, con un valor —y un significado— *libre del ens*), los valores, sin existencia y, sin embargo, con valer, eran necesarios para cubrir el vacío sistemático resultante.

III. *Un excurso sobre el «nihilismo»*

De la moderna pregunta sobre la significación, tal como Nietzsche la planteó, nace el problema del nihilismo. «¿Qué se entiende por nihilismo?: *La desvalorización de los valores superiores*. No hay meta. No existe respuesta a los "porqués"»[9]. El nihilismo como «condición psicológica» se da:

---

[7] Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburgo, Hoffmeister, 1955, pág. 29.

[8] Kuhn, «Das Gute», pág. 672.

[9] Nietzsche, *Nachlass*, *Werke*, vol.III, pág. 557.

> cuando nos empeñamos en encontrar una «significación» en todos y cada uno de los acontecimientos y acabamos por perder nuestro propio corazón ... ¿Qué ha pasado, en realidad? Al comprender que el carácter total de la existencia no reside en el *propósito*, ni en la *unidad* o la *verdad*, nos ha invadido un sentimiento de *desvaloración*, porque no hemos obtenido nada con nuestro esfuerzo, no existe una percepción comprensiva de la multiplicidad de la vida, la existencia no es «verdadera», sino *falsa* ..., no hay ya razón alguna que nos persuada de la *verdad* del mundo ... En pocas palabras, las categorías tales como «propósito», «unidad», «bien», que nos sirvieron para impregnar de un barniz de valor al mundo, han quedado, de nuevo, *abolidas* — y nos encontramos ante un mundo *desvalorizado*...[10].

Aparentemente, aquí el diagnóstico de nihilismo no interesa ya primordialmente a los valores «morales», que Nietzsche desde los tiempos de *Más allá del bien y del mal* presentaba por lo general como el núcleo central del valor; lo que se perdió con el desencanto nihilista fueron, sencillamente, los valores de carácter *metafísico*: el ser, la verdad, la unidad, la finalidad, el sentido —todo fue el resultado de nuestras propias valoraciones. Así Nietzsche concibe:

> la valoración: «Yo creo ésto o lo otro, en este caso», es la esencia de la verdad. Las valoraciones contienen ingredientes de autoconservación y desarrollo, pues estas son las condiciones para el desarrollo de nuestros sentidos y órganos cognitivos ... La necesidad de abrigar ciertas creencias, de realizar ciertos juicios, de tener certezas sobre los valores esenciales, son condiciones imprescindibles para todo lo viviente y para la vida que encierra. En definitiva, lo necesario es creer en una verdad, y no que la verdad exista realmente. Yo reduzco la antítesis «mundo *real*»-«mundo de las *apariencias*», a *relaciones de valor*. Hemos proyectado *nuestras propias* condiciones de autoconservación en los *predicados del ser* y nos hemos visto obligados a persistir en nuestras creencias para prosperar. Por eso, hemos forjado un mundo «real», sin cambios y sin devenir, en definitiva, un *ser*[11].

El nihilismo *es*, precisamente, esta intuición: «Que no existe la *verdad*; que no existe una constitución absoluta de las cosas, no la "cosa-en-sí"». *Esto es, en realidad, nihilismo y, en verdad, uno de los más extremistas*»[12].

Nietzsche habló proféticamente de un auge del nihilismo «durante

---

[10] *Ibid.* págs. 676 y 678.
[11] *Ibid.* pág. 556.
[12] *Ibid.* pág. 557.

los próximos doscientos años». Es un destino inevitable: «la necesidad lo traerá». Se trata de la propia dinámica inmanente a los valores, que se manifiesta en ellos:

> ¿Por qué es *necesario* un auge del nihilismo? Porque son nuestros propios valores los que han llegado en él a sus últimas consecuencias, porque el nihilismo es la lógica misma de nuestros grandes valores e ideales, aunque represente su fin; porque debemos experimentar el nihilismo, antes de llegar al fondo, que no es otra cosa que el valor de esos «valores»[13].

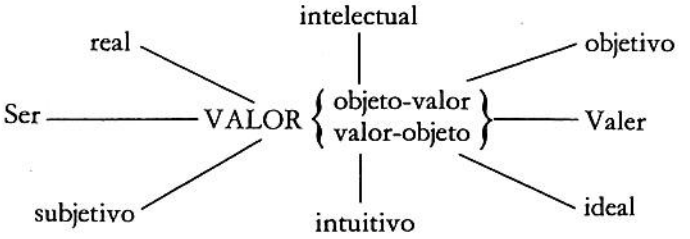
El origen de este proceso, para Nietzsche, está en la verdad: «*La verdad es una suerte de error*, imprescindible para una cierta forma de vivir. Pero lo decisivo, en última instancia, es su valor para la vida»[14]. El «valor para la vida» sitúa el origen de toda valoración en el servicio a la vida, que no es otra cosa que «una voluntad de dominio»: «Toda valoración es simplemente una consecuencia o, más estrictamente, una perspectiva, al servicio de *una* voluntad: la valoración en *sí misma* es ya esta *voluntad de dominio*»[15]. Aquí, el diagnóstico que Nietzsche hace del nihilismo coincide con su filosofía ética del valor, de la que se desprende la «objeción fundamental» contra «todas las teodiceas o cosmodiceas filosófico-morales, contra todos los «*porqués*» y los *valores supremos* de las filosofías previas y de la filosofía de la religión, en las que *el medio se ha confundido con el fin*, mientras que, por el contrario, *la vida y el incremento de su potencia han quedado reducidos a simples medios*[16]. Nietzsche considera positiva la dominación fáctica que la voluntad ejerce sobre la valoración, porque ésta se aviene a la voluntad de quien valora y establece los valores según su criterio; en ello consiste el fundamento normativo de la «re-valoración de los valores». Por eso da la bienvenida a la desilusión metafísica que trae el nihilismo, como se recibe «un *gran alivio* para nuestra carga, gracias al cual ya no *tenemos* que ser pesimistas»[17]. Por fin podremos crear nosotros mismos nuestros valores, ya que «*nadie sabe aún* lo que es bueno y lo que es malo, a menos que sea él quien lo haya creado»[18].

---

[13] *Ibíd.* pág. 635.
[14] *Ibíd.* pág. 844.
[15] *Ibíd.* pág. 680.
[16] *Ibíd.* pág. 586.
[17] *Ibíd.* pág. 588.
[18] Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, *Werke*, vol. II, pág. 444.

2. Tres clases de filosofía del valor

Sólo a través de una clasificación en tipos generales es posible orientarse en la amplia corriente de la filosofía del valor. La propia clasificación debe centrarse en el problema mismo del valor. En principio, la distinción que establece Heyde entre «objeto-valor» y «valor-objeto» resulta útil cuando se trata el «valor» en general. Cuando entra en juego el *status* ontológico del valor es conveniente ir más allá de la distinción «ser»-«valer», y establecer una clara diferencia entre los pares de conceptos «real-ideal» y «objetivo-subjetivo». Los valores son reales si están presentes en la realidad, y son ideales cuando sólo existen en la conciencia. Sin embargo, no debemos confundir esto con la diferencia entre «objetivo» y «subjetivo», que se refiere a la cuestión de si el valor tiene una existencia real o ideal, independientemente de que la conciencia los aprehenda o no. Incluso lo que existe en la conciencia se puede experimentar con independencia de ella: un idealismo objetivo de los valores es tan concebible como el realismo subjetivo que los cree realmente valores, pero hace depender su naturaleza e intensidad del sujeto valorador; es una posición difícil, pero no inconcebible. Aún hay que establecer una distinción más, cuando se plantea la cuestión gnoseológica del cómo se aprehenden los valores, ¿a través del conocimiento intelectual o de los sentimientos intuitivos? Según esto, se pueden introducir los términos intelectualismo e intuicionismo como una antítesis tipológica más, que, de nuevo, juega un papel importante en las discusiones entre cognitivistas y emotivistas, en el ámbito de la metaética. Tenemos, así, un espectro de varios pares de conceptos muy útiles:



En el análisis que sigue de la filosofía del valor (donde trabajaremos con los conceptos citados) nos referiremos sólo a aquellas posiciones que se han distinguido expresamente de la psicología del valor y se consideran estrictamente filosóficas. Durante el siglo XIX, la psicología dejó de ser filosófica para convertirse en una disciplina científica, en consecuencia, aquellas teorías filosóficas del valor que se destacan del «psicologismo» no se consideran teorías empíricas, sino independientes de la experiencia. El haber establecido estos apriorismos, nos obliga a pasar por alto la importante tarea de los teóricos psicologizantes en la filosofía del valor del periodo (escritores como Meinong, Ehrenfeld, Münsterberg, Stern y otros).

I. *La reinterpretación del idealismo como teoría de los valores (Lotze)*

Hermann Lotze (1817-1881) es una figura clave en la historia de la filosofía decimonónica. Su importancia trasciende incluso el hecho de haber sido el fundador de la filosofía de los valores. En su obra, Lotze se enfrenta a Hegel y al idealismo absoluto dentro de los límites de la filosofía académica. Como alumno de Christian Hermann Weisse (1801-1866), uno de los principales representantes del «teísmo especulativo» —variante del idealismo tardío— realizó también estudios de medicina, que le llevaron al convencimiento de que tanto el idealismo como la filosofía romántica de la naturaleza eran insostenibles. Durante toda su vida sostuvo la necesidad de integrar la especulación filosófica y la moderna ciencia natural, e intentó hacer posible tal integración, especialmente a través de su célebre *Microcosmos (Mikrokosmos)*, publicado en tres volúmenes entre 1856 y 1864. Pese a todo, Lotze fue siempre un filósofo sistemático que se resistió a reducir la filosofía a una epistemología o a una teoría de la ciencia. Mediante su actividad pedagógica como *Ordinarius* en Göttingen, durante más de treinta y cinco años, y, a través de sus publicaciones, ejerció un constante influjo en la filosofía de su tiempo, aunque no llegara a fundar ninguna «escuela». Su alumno más destacado fue Wilhelm Windelband (1848-1915), que reelaboró los ensayos de Lotze en la dirección de una filosofía trascendental del valor. A través de Rudolf Eucken (1846-1926), el famoso neoidealista de la era guillermina, Lotze influyó también en Max Scheler, quien había de formular una filosofía de los valores, basada en la fenomenología de Edmund Husserl. En 1882, Wilhelm Dilthey ocupó la plaza de Lotze en Berlín.

La filosofía de los valores de Hermann Lotze no fue la consecuencia de una reflexión ética, sino la respuesta al problema de la realidad. (Fue Nietzsche, con su crítica al moralismo, el primero en unir la teoría del valor a la teoría moral, de una forma que hoy nos parece natural.) Partió del problema planteado por Leibniz sobre la relación de las verdades de la razón *(vérités de raison)* con las verdades de los hechos *(vérités de fait)*. La razón nos dice lo que es posible, y existen infinitos mundos posibles. ¿Por qué este mundo posible en particular es el mundo actual? La metafísica de Leibniz responde con la voluntad divina, que escoge, ordena y realiza este mundo, entre la infinita variedad de mundos posibles para el conocimiento divino; gracias a que la voluntad de Dios es infinitamente bondadosa, Leibniz está abocado a una teodicea: Dios ha ordenado y creado el mejor de los mundos posibles.

Kant se plantea esta pregunta sobre la realidad del mundo, como la pregunta sobre su finalidad. Por eso, es posible que, en tanto que seres morales, estemos incondicionalmente obligados a hacer, a realizarnos en el mundo, en la forma en que éste existe fácticamente. Así, el propósito objetivo del mundo debe coincidir, en última instancia, con el propósito de nuestra existencia y de nuestros actos morales, que estamos obligados a cumplir, en virtud del imperativo categórico. Kant dedujo de aquí un beneficio ético-teológico en la existencia de Dios para la explicación de esta posibilidad, pero que, al contrario que en el caso de Leibniz, tiene sólo validez práctica[19]. La facticidad y la finalidad del mundo, que en Kant se encuentran unidas en el pensamiento reflexivo, lo están en el terreno cognoscitivo en el caso del idealismo absoluto (la obra de Hegel se ha citado repetidamente para ilustrarlo). Las diferencias entre la posición de Lotze (influida sobre todo por Herder) y la de Hegel, permiten afirmar que la filosofía de los valores no enlaza con Hegel, sino con Fichte. El idealismo ético de Fichte afirma la moral tanto del propósito final del mundo como del ser, transformando, inmediatamente, la teoría de la moral en «una teoría del ser (en una teoría del ser verdadero, de la realidad genuina)». El «mundo dado» es así «sólo el aspecto visible de la moral, de la libertad». La interpretación del mundo conforme a la moral, el reconocimiento de la «idea divina» y el intento de vivir en ella, es el fin de la filosofía, que sólo será tal cuando se implique en un «mundo de sentido». En la *Teoría de la ciencia (Wissenschaftslehre)*, de 1813, la expresión «sentido» está para referir el mundo de los hechos a la moral: «La raíz y la esencia ín-

[19] Cfr. Kant, *Crítica del juicio,* §§ 83 y ss..

tima del canon de la filosofía reside precisamente en que nos pide sentido para un sentido absolutamente distinto a los posibles contenidos de un sentido»[20]. A la luz de este sentido, el misterio de «lo casual y fortuito» desaparece para la filosofía. Desde luego, no sería totalmente cierto afirmar que Fichte «fue el primero en elaborar el concepto de "sentido" con claridad conceptual y en determinar su posición sistemática»[21]; «sentido» como «sensorium» se distingue claramente de «sentido» como «significación inteligible»:

> El mundo del nuevo sentido y, por eso, del sentido en sí, queda provisionalmente definido de la siguiente forma: la premisa de la que parte el juicio, «algo existe», es el ser, que, por el hecho de ser, no necesita *existir* o tener un ser. El nuevo mundo se eleva y se ensancha por encima del ser[22].

Este «por encima del ser», que en Fichte es el correlato cognitivo del nuevo sentido *(sensus)*[23] filosófico, es un «sentido» idéntico al que la última filosofía del valor llama proyección. Efectivamente, sólo después de apartarse de Hegel, Weisse y el idealismo absoluto en bloque, Lotze, al abordar el problema metafísico de la realidad, percibió de nuevo la necesidad de afirmar el sentido en las condiciones de la filosofía de la reflexión. Lo dado y el concepto, la existencia y el propósito, el sentido y la facticidad, deben marchar juntos sin apriorismos prestados por el absoluto, cuando la aspiración, como la de Lotze, es metafísica. El «asunto de la significación», como problema no ya hermenéutico sino metafísico, que tan intensamente interesó a la filosofía posidealista, se remonta, lo hemos visto, al propio idealismo, pero hasta la época posterior no llegó a ser en toda su extensión un problema metafísico.

La génesis de la necesidad metafísica de significación y sentido-dado se puede seguir, ejemplarmente, a través de Lotze en su famoso artículo enciclopédico de 1834, «Vida y vida-energía» *(«Leben und Lebenskraft»)*, relacionado con su conferencia médica de 1838 «De los principios filosóficos de la biología futura» *(«De futurae biologicae princi-*

---

[20] Fichte, *Nachgelassene Werke*, ed. I. H. Fichte, vol. I, pág. 137.

[21] Como hace Fritz Bamberger, *Untersuchung zur Entstechung des Wertproblems in der Philosophie des 19. Jahrhunderts*, Halle, 1924, págs. 13 y ss.

[22] Fichte, *Nachgelassene Werke*, pág. 16.

[23] Sobre el «sentido» en Fichte, cfr. *Transzendentale Logik* (1812), en *Werke* (6 vols.), vol. I, págs. 271 y 275 y ss.

piis philosophicis»). Lotze se opone allí con todas sus fuerzas a las interpretaciones vitales o teleológicas en las ciencias naturales; para él la ciencia, en general, sólo admite explicaciones causales o mecánicas, incluso en los casos de la psicología, la antropología y la ciencia histórica. Sin embargo, semejante concepción mecanicista del mundo abre un gran vacío metafísico, que Lotze trata de cubrir no ya con el juicio reflexivo desde un punto de vista práctico, a la manera de Kant, sino mediante una filosofía del valor. En la introducción a su *Metafísica (Metaphisik)* de 1841, Lotze sitúa la esencia de la filosofía en las «indagaciones filosóficas», que se basan en las «exigencias y situaciones de la vida mental inmediata». El factor decisivo es, ante todo, la necesidad de ir más allá de lo sabido y de lo dado, en dirección hacia algo aún no dado, desconocido, pero determinable, donde reside la raíz común de la ciencia y de la filosofía. La filosofía aventaja a la ciencia no sólo porque busca lo no-dado, sino porque investiga, como «ciencia universal» «la relación en que lo no-dado está con lo dado, en la que aquél llega a ser un complemento necesario de éste». Lotze asume la necesidad de tal complementación:

> No buscamos la complementación acuciados por la falta de contenido de nuestro pensamiento en relación con unas apariencias concretas, lo que necesitamos es una complementación universal del curso de nuestro pensamiento sobre todas las apariencias, para investigar a fondo el contenido de ese pensamiento[24].

La filosofía no espera encontrar en su camino las leyes de las apariencias, sino «aquellas leyes según las cuales es generalmente posible, que, en relación con cualquier contenido posible, ocurra que un no-dado entable necesariamente relación con un dado». El hecho de que sea necesario elucidar estas leyes es interpretado por Lotze como una indicación de que:

> llevamos dentro de nosotros un criterio indefectible, una verdad, que revela la inadecuación de nuestras percepciones ... La presencia de esa verdad en la mente nos empuja a ir más allá de lo dado, y hace que la filosofía sea posible y efectiva en las circunstancias adecuadas, esto es, cuando otros elementos dinámicos de la mente la obligan a analizarse e investigar, conscientemente, lo que utiliza de forma inconsciente[25].

---

[24] Hermann Lotze, *Metaphysik*, Leipzig, 1841, pág. 4.
[25] *Ibíd.* pág. 5.

Hablando así sobre la «verdad» que está en la mente, Lotze da a su apriorismo un tinte platónico, muy importante para el conjunto de su filosofía de los valores.

No obstante, esta filosofía está relacionada con lo que Lotze caracteriza como «exigencias de la vida mental», no sólo en términos cognitivos, sino implicando todas las aspiraciones y las experiencias humanas: la «formación» *(Bildung)* del «alma» *(Gemüt)*:

> Primero, las apariencias, cambiantes y variables, desfilan ante el alma desprejuiciada, que forma con ellas el material de sus reflexiones, mediante la comparación de los individuales, y distingue lo esencial de lo contingente, lo constante de lo transitorio y lo valorable de lo indiferente, y, entonces, se produce la *formación*, al margen ya de la experiencia y de la observación sensible, que ha logrado extraer una idea de lo que es real, verdadero, comparativamente constante, y determinable por el pensamiento[26].

Esta cita resume la primera metafísica de Lotze. La importancia que para él tienen «mente» y «espíritu» más allá de lo cognitivo, es compartida por el «espíritu total» de Schellling, que Lotze sustituye ya en sus primeros aforismos por el término *Gemüt* o «alma». En aquella época, el programa se limitaba a una «fenomenología y crítica del alma», pero, más adelante, llegó a una «interpretación del alma», a la manera de una interpretación del mundo. El «alma desprejuiciada», de la que Lotze habla en el pasaje que acabamos de citar, no sólo distingue lo constante de lo transitorio, sino también lo esencial y lo valorable de lo no-esencial y lo indiferente. Fue el valor lo que llevó a la metafísica de Lotze, en la línea de la tradición platónico-aristotélica, a sostener firmemente la visión de que *ens et bonum convertuntur*. En el estilo psicologista de la expresión, que se hace aún más palpable en su artículo «El alma y su vida» *(«Seele und Seelenleben»)* de 1846, el concepto «vida mental» se enriquece con elementos y actividades de tipo emotivo, volutivo y valorativo. Dilthey recogió, para su filosofía de la vida, el concepto comprensivo de mente (capítulo 4, 3). Sin embargo, Lotze permaneció al margen de la filosofía de la vida, ya que nunca pasó de la metafísica al irracionalismo. Siguió siendo un metafísico que se resistía a entender cómo la verdad podía estar en la mente sólo en un sentido epistemológico: según él, el saber en sí es una relación de ser, que es necesario dilucidar metafísicamente, por encima de cualquier otra considera-

[26] *Ibid.* pág. 8.

ción. La diferencia entre lo valorativo y lo indiferente, sin embargo, le dio la clave para reinterpretar la metafísica idealista tradicional en términos de filosofía de los valores.

¿Qué existe realmente?. La filosofía, como la metafísica, es un esfuerzo por «dar unidad al material de la formación»:

> Para comparar entre sí las distintas visiones contingentes de la formación, debemos resaltar el elemento que, dentro del concepto de existente verdadero, es común a todas ellas. Aquí reside la fuerza moral de este concepto, y su contenido es ciertamente distinto al que se le da cuando se determina a partir de otras fuentes. Cuando tratamos del verdadero existente, deseamos saber lo que en él y por él es valorable, y no lo que es indiferente. Esta antítesis es el fundamento del concepto, y por ello es cognoscible; del mismo modo, la formación contingente trata de definirlo a través de los predicados de lo necesario o lo libre[27].

La frase final demuestra la diferencia entre la posición de Lotze y la de Hegel o la del último Schelling; aquí, rechaza la identificación de lo realmente existente con lo necesario o lo inmemorialmente libre, sin tener en cuenta lo valorable como principio. La idea fundamental del programa filosófico de Lotze es la antítesis valorable-indiferente, donde se fundamenta el concepto de existente verdadero. En cuanto a la filosofía —de acuerdo con el concepto científico de la época, que establecía necesariamente la investigación, Lotze la considera un proyecto inacabado— le asigna el cometido de indagar «si existe un punto en el que la exigencia de valores, que tiene existencia en y por sí misma, coincide con un ser». La respuesta será para Lotze el «idealismo teleológico», de hecho, un idealismo de los valores, que anunciaba ya la posterior filosofía del valor.

La vía metódica hacia esta posición está descrita así:

> Este pensamiento, presente incluso en la mente inmediata, bajo la forma de indicaciones cambiantes, se transforma para superar la condición transitoria de nuestras impresiones, y nos lleva a indagar, a través de una ciencia metafísica, los supuestos universales construidos no sólo a partir de nuestros modos particulares de pensar, sino de la mente universal que se ocupa de todo lo que existe[28].

Tales supuestos universales se desarrollan en la primera parte de la

---

[27] *Ibid.* pág. 13.
[28] *Ibid.* pág. 19.

Metafísica, bajo el título de «La teoría del ser». A la que se añade «La teoría de la apariencia», que trata temas de la estética trascendental de Kant, aunque en lo sistemático está más cerca de la lógica de la esencia de Hegel. La tercera parte contiene la teoría de las categorías, donde presenta también una posición intermedia entre la analítica trascendental de Kant y la lógica del concepto de Hegel. Como este último, Lotze afirma la unidad de la lógica y la metafísica, pero se aparta del idealismo absoluto al interpretar la metafísica como una disciplina formal, que no tiene pretensiones de reconstruir el contenido total del mundo exterior a sí misma. La última parte de la teoría de las categorías lleva el título de «Deducción de las categorías» y contiene la transición expresa al «idealismo teleológico»; no obstante, éste, a diferencia del idealismo alemán (desde Kant hasta Hegel), ya no contiene referencia alguna a un sujeto trascendental o absoluto. La deducción de las categorías no es ya una variación de la «Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento», sino más bien un intento, a través de la concentración objetiva en la «verdad» que «está» en la mente, de mostrar que estamos obligados a remitirnos a un «deber» objetivo, como presuposición necesaria del existente y de las categorías del existente, lo que hacemos interrogando a las propias categorías, como determinantes formales de la necesidad de lo necesariamente existente:

> ¿Cómo justificaremos estos determinantes formales, esta necesidad que todo lo gobierna, pero que no es el verdadero existente? Afirmamos que las categorías metafísicas, aunque no sean el contenido real del mundo como debe ser en-sí, son una necesidad incomprensible que tiene existencia propia, un *prius* absoluto, que, al entrar en el mundo de las apariencias, abre el camino al verdadero existente. Más aún, son los sistemas de principios que el contenido del mundo exige, según su propia determinación, para realizarse a sí mismo, a través de otros existentes y de acuerdo con esos principios[29].

El problema de Leibniz sobre la especificación de la realidad se resuelve aquí, a partir de una deducción de las categorías de la realidad, desde el «verdadero contenido del mundo como debe ser» en sí:

> Las categorías no son lo primero en el mundo, de hecho, el contenido moral es la sustancia de los acontecimientos, y lo es sin categorías, pero aquél provoca en la mente la aparición de esas categorías, que funcionan como principios conforme a los cuales se produce el desconoci-

[29] *Ibíd.* pág. 323.

> do mecanismo de la realidad... el hecho de que el verdadero contenido del mundo sea el que debe ser, de que posea esa apodicticidad de la existencia, en virtud de la cual es, es la determinación metafísica formal de semejante contenido[30].

Lotze continúa: «El carácter apodíctico de la existencia sólo puede estar de acuerdo con el bien. La metafísica requiere que todo lo que ocurre y, del mismo modo, sus determinaciones inherentes, dependan o se deriven de aquello que, en virtud de su contenido, pertenece a la categoría metafísica del propósito absoluto»[31].

La conclusión de la *Metafísica* de 1841 dice: «Los orígenes de la metafísica están en la ética»[32]. La aceptación de un «deber» como base metafísica del «ser» fue también el principio del idealismo ético de Fichte. Lo que distingue al idealismo teleológico de Lotze de la versión fichteana es el hecho de que el «bien» y el «propósito absoluto», la «cosa como debe ser» no está entendida simplemente en un sentido ético o moral, sino como aquello que aporta el fundamento de la prioridad mayor, que es, en general, lo valorable. Este desplazamiento hacia un unívoco y general punto de vista del valor teorético, encuentra su expresión terminológica en escritos posteriores; en su polémica contra I. H. Fichte, Lotze describió su metafísica como la defensa de la convicción «de que el mundo de los valores es también la clave del mundo de las formas»[33]. Lo que aún mantiene a Lotze alejado del platonismo es su intención metódica de atenerse al «mundo de los valores» mediante un análisis categorial puro. Importa aquí que la solución al problema leibniziano a través de la filosofía del valor, es una complementación del conocimiento puramente mecánico-causativo de la realidad; las estructuras causales están consideradas como un medio para la realización de lo valorable y lo obligatorio. El verdadero existente es «el propósito que se satisface por sus propios medios». «Cuando las causas eficientes se unen, de manera que se produce el existente efectivo, según las determinaciones del principio que descansa en ellas, y a través del proceso de causalidad, el momento decisivo no puede ser él mismo una causa, sino que debe concebirse, en otro modo de ser, como un propósito eficaz»[34].

---

[30] *Ibid.*

[31] *Ibid.* pág. 324.

[32] *Ibid.* pág. 329.

[33] En G. Misch, «Einleitung zu Lotzes Logik», en Lotze, *Logik*, Leipzig, 1928, pág. XXIII.

[34] *Ibid.* pág. XXXIV.

Como consecuencia de esta relación de complementariedad entre el nexo final y el causal, la metafísica de Lotze se sitúa en una relación también complementaria con la ciencia en general; así, su idealismo teleológico viene a ser una «interpretación idealista del mundo» sumada al realismo científico. La visión realista:

> afirma que la única premisa imprescindible para la explicación de las apariencias es la existencia real de un mundo de cosas reales, cuyo contenido, aunque en última instancia puede explicarse a través de determinaciones ideales, pertenece por entero a la existencia invariable, absoluta y, por tanto, no relacionada ... Todo lo que ocurre y tiene apariencia, resulta de la naturaleza de lo que es, pero lo que es, es absoluto y no se deriva de nada ... El idealismo acepta que lo que ocurre se puede explicar a partir de lo que es, pero lo que es no se sostiene por sí mismo, sino que recibe la forma y el valor de su existencia sólo de lo que es contemporáneo y debe ser, a causa de su valor intrínseco, o, en otras palabras, de aquello cuya existencia estamos llamados a aceptar, no sólo porque nos lo exige la experiencia, sino por la dignidad inherente a su contenido[35].

Semejante idealismo no es otra cosa que una particular perspectiva ideal desde la que se contempla el mundo real, y su justificación está en dar satisfacción a las exigencias que la interpretación realista del mundo no satisface. El propio Lotze subraya:

> que la visión idealista se basa en proporcionar requisitos éticos y estéticos al entendimiento libre, con el fin de proporcionarle un fundamento adecuado para realizar su tarea ... El supuesto esencial del idealismo es la afirmación de que el mundo está regido por la razón, de que no existe lo indiferente, sino sólo aquello que tiene valor; que es el sustrato, el sujeto a que pertenece una existencia, lo que puede ser comprendido, y no mediante conceptos teóricos o cualidades, sino por el sentido de su contenido, que es valorable a través de las ideas estéticas[36].

La metafísica de Lotze es el intento de justificar la «visión idealista» que se sabe en armonía con las demandas del «entendimiento libre», contra las contundentes objeciones del moderno realismo científico; la sola existencia de tales requisitos no es, sin embargo, «un fundamento adecuado para realizar la tarea» de su legitimación y cumplimiento. El «idealismo teleológico» se puede resumir en la tesis:

---

[35] Lotze, *Seele und Seelenleben, Kleine Schriften*, Leipzig, 1886, vol. II, páginas 174 y ss.

[36] *Ibíd.* pág. 175.

> El concepto de cosa real no satisface nuestro anhelo de principios últimos e inmutables, ni posee la fuerza suficiente para dar la forma necesaria a los acontecimientos, o para oponer resistencia a los mandatos de la idea; lo real se efectúa en la medida en que recibe el imperativo de hacerlo. El mundo natural no es más que un reflejo del mundo de la gracia[37].

La alusión a Leibniz aclara, al mismo tiempo, en qué contexto se plantea aquí el problema leibniziano de la especificación de la realidad. Ciertamente, Lotze es el primer metafísico de la «exigencia metafísica», esto es, de la exigencia de complementación metafísica de la moderna interpretación científica del mundo, que parece no necesitar ya de la filosofía. Pero este idealismo del valor teorético ya no se presenta como la respuesta a los problemas de la ciencia, por el contrario, busca satisfacer las exigencias del «alma», que las ciencias ignoran. Tales exigencias, a las que Lotze llama éticas y estéticas, y que tienen su base en el «sentido de un contenido que es valorable», no se refieren primordialmente, sin embargo, a una orientación normativa o a la posibilidad de experimentar también estéticamente el mundo causalmente explicado; son, sobre todo, exigencias de significación para el mundo, con que «dotar de sentido al sinsentido» (T. Lessing). Ya en su *Metafísica* de 1841, Lotze planteó la cuestión de la conexión entre los procesos del ser y del saber como:

> una cuestión de significado en esta conexión. ¿El proceso objetivo y las secuencias interiores de la subjetividad total, se sitúan uno al lado de las otras guiados por la casualidad simplemente, o es un contenido necesario lo que genera esta dualidad del proceso y la determinación de lo que ocurre en la subjetividad, las formas metafísicas? ¿Tiene un significado que obliga a reaccionar a la subjetividad universal, de esa determinada manera, al estímulo del proceso real, o es simplemente de esa forma determinada?[38].

Desde Lotze, el «idealismo» ha sido esencialmente algo que confiere sentido: una «interpretación del mundo» más elevada que la ciencia, que reconocemos por el «punto de vista del ideal» (F. A. Lange); el sentido de todo aquello que la ciencia puede ciertamente explicar, pero no interpretar. No es «ser y deber», sino «existencia y pensamiento» lo que indica la tensión con que el idealismo teleológico de Lotze se sitúa, una

---

[37] *Ibíd.* págs. 176 y ss.

[38] Lotze, *Metaphysik* (1841), pág. 326.

tensión originada en su filosofía de los valores. La «interpretación idealista del mundo» de Lotze pertenece también a la historia de las interpretaciones del mundo, sólo explicables a través de la historia del problema metafísico del significado. Es la primera interpretación del mundo de corte idealista. La filosofía de los valores y la noción de interpretación del mundo suelen ser inseparables.

La metafísica de Lotze no pertenece ya al «teísmo especulativo», por tanto, lo que luego se llamó «valor» —el «bien», la «cosa como debe ser»— no fue pensado por él en esos términos. Su idealismo se distingue del de Kant o Fichte en que no contiene referencias esenciales al yo; es, pues, un idealismo sin sujeto. Ni tiene nada que ver con la idea absoluta de Hegel, porque no existe aquí un discurso sobre la «idea», se refiere a algo valorable que posee una clase especial de objetividad. Pese a su tendencia hacia un platonismo de los valores, el idealismo de Lotze no es, tampoco, una simple versión de la teoría platónica de las ideas, desde el momento en que el ser del mundo de los valores es de una clase distinta a la realidad. Los valores son objetivamente ideales, pero no existen a la manera de los reales, porque aquéllos valen[39]. Si contamos con que este ideal no es sencillamente una clase expecial de existente, el idealismo de los valores que valen se caracteriza por ser un idealismo sin ideas, en perfecta armonía con la reducción de los sistemas idealistas a «interpretaciones idealistas del mundo». A todos los efectos, fueron los neokantianos los primeros en establecer una total distinción entre el ser ideal y el valer irreal (capítulo 6, 2.II).

El posterior desarrollo de la teoría del valor de Lotze es interesante porque, además de iniciar un platonismo de los valores, anticipa otras dos posiciones principales de la última filosofía del valor: el psicologismo y el objetivismo de los valores; pese a que, en el contexto de su filosofía, los valores son un todo, es decir, no están elaborados y defendidos de forma independiente. De ahí (y teniendo en cuenta la forma de esta filosofía, lenta, pero continuamente considerada una alternativa) la práctica totalidad de los últimos filósofos del valor se han remitido a Lotze. Él fue el primero en pasar de la individualidad «del» mundo, al problema de la individualidad «en» el mundo, y para ello es necesario —si la relación constitutiva entre valor y realidad se mantiene aquí también— abandonar el original valor-monismo de los primeros es-

[39] También Lotze creía en la necesidad de introducir este cambio en la interpretación que tradicionalmente se venía haciendo de Platón, cfr. *Logik*, en especial págs. 513 y ss.

critos, en favor de una teoría de los valores individuales y de las individualidades del valor, que están determinadas por aquéllos. Así, Lotze se desplaza hacia una teoría de los valores y las valoraciones, estableciendo conexiones con su primera «fenomenología y crítica del alma».

El concepto de valor es aquí, por primera vez, un concepto esencial de la individualidad en general —idea que desarrolló más tarde Windelband en su teoría de las ciencias ideográficas. Al mismo tiempo, al afrontar el problema de la belleza en el arte, durante sus indagaciones psicológicas y antropológicas, desarrolló una teoría del valor-juicio, que le facilitó el marco teórico para su crítica del alma. Valoración, juicio, crítica a la luz de los puntos de vista valorativos, no son simples actividades intelectuales; también atañen a otros estratos psíquicos del «alma», como Lotze subraya con gusto. No obstante, aflora el problema de la objetividad de los valores, de esa objetividad amenazada por las referencias a la valoración por parte de un sujeto. Este es el punto de contacto de las filosofías psicologistas y subjetivistas del valor. Aunque Lotze se cuidó de asegurar el aspecto objetivo, apelando a una «objetividad universal» (lo que Windelband llamó después «conciencia normal») y así lo sugiera la última filosofía del valor, las propias premisas estructurales de semejante filosofía no permiten un subjetivismo puro de los valores. En términos idealistas, «valor» es el concepto más sintetizador de la filosofía de Lotze. Ello quiere decir que los valores no se limitan al terreno del ser de lo valorable, su sitio es también el ámbito del conocimiento de lo valorable como tal; la identidad de las «condiciones de la posibilidad de la experiencia con las condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia» (Kant) está representada, en el idealismo moderadamente subjetivo de Lotze, por los propios valores, no sólo en lo que respecta al acceso cognitivo de la filosofía a la realidad, sino *a fortiori* de su comercio valorador con ésta. El principio crítico de Lotze, su tesis crítica según la cual la epistemología es la disciplina fundamental de la filosofía —en esto Lotze fue un hegeliano toda su vida— no permite recurso alguno al sujeto trascendental de los neokantianos; de ahí que la «subjetividad universal», en sus trabajos, siempre está definida a través del mundo de los valores. No obstante, Lotze no elude nunca el problema de la teoría del conocimiento, para el que guarda siempre sitio sagrado en sus trabajos. En los últimos años quiso dotar a la objetividad de los valores de una garantía epistemológica. Así, llegó a un apriorismo objetivo de los valores que, en contraste con el platonismo de sus primeros años, establecía lo va-

lorable como algo demostrable *a priori* en los objetos-valor mismos. Ya en su ensayo «De las condiciones de lo bello en el arte» (*«Über Bedingungen der Kunstschönheit»*) de 1847 Lotze había dicho: «El placer no es un bienestar de la mente que goza, sino también un reconocer objetivamente lo bello, la excelencia o la bondad de lo que ocasiona ese placer»[40]. A este respecto, las teorías fenomenológicas del valor de Max Scheler y Nicolai Hartmann tienen en Lotze a su precursor.

II. *La filosofía trascendental del valor (Wilhelm Windelbad y Heinrich Rickert)*

El repaso detallado que hemos dado a la filosofía del valor de Lotze sirve para señalar la diferencia entre el influjo que fue capaz de ejercer y la escasa presencia de su obra en la actualidad. La tendencia de las historias de la filosofía a tratar a Lotze como un simple fundador o precursor (y usualmente como fundador o precursor de las posiciones que defiende el autor de turno) se explica porque, tanto el neokantismo como la fenomenología, ejercen aún una intensa influencia y constituyen la corriente mayoritaria dentro de la tradición académica. La convicción de que «el camino de la crítica todavía está expedito» y de que no puede recorrerse a través de métodos psicológicos, ha llevado a entablar discusiones de carácter ontológico y psicológico, pero no en el terreno de la filosofía del valor. Incluso dentro de la fenomenología, donde a veces se producen giros antisubjetivistas —recordemos lemas como «¡A las cosas mismas!»— se ha preparado el camino al «renacimiento de la metafísica», al fin ha ganado la idea de que lo trascendental es lo más importante. «Trascendental» aquí no supone más que una discusión preliminar de las condiciones subjetivas, bajo las que se hace posible que algo llegue a ser un objeto filosófico; la célebre, y nunca bien aclarada, cuestión de las «condiciones de la posibilidad de» se ha convertido en fórmula filosófica a este propósito. La idea de Lotze sobre la relación de conocimiento entre objeto y sujeto es en sí una relación de ser, que sólo tiene cabida en una filosofía de camino a la metafísica, sin embargo, paradójicamente y pese a los variados intentos de hacerla resurgir[41], no tiene visos de aceptación. También en la filosofía

[40] Lotze, *Kleine Schriften*, vol.I.

[41] Nicolai Hartmann representa en nuestro siglo el renacer de esta idea, *vid.* capítulo 7,4.

del valor volvemos a pisar terreno conocido si consideramos la tradición trascendental.

Desde un punto de vista histórico, la aceptación de la primacía metodológica de la cuestión trascendental coincide con el influjo del neokantismo, cuya variante «del suroeste de Alemania», diverge claramente de Kant, ya que eleva el problema del valor a la categoría de problema filosófico fundamental. Su fundador fue Wilhelm Windelband (1848-1915), alumno de Hermann Lotze, que retuvo lo más importante de sus orientaciones y les dio una mayor precisión terminológica, situándolas, al mismo tiempo, en el marco de referencia de la filosofía trascendental. El existente y los valores no están contemplados como objetos de la ontología o de la axiología; estas subdisciplinas filosóficas no se distinguen aquí, principalmente, por la clase de objeto que les es peculiar, sino de acuerdo con la diferencia que existe entre los juicios y las valoraciones. La división de ambas subdisciplinas se articuló en función de la diferencia *lógica* y de la diversidad de sus objetos. Según Windelband, los juicios predican algo de un sujeto (en el sentido lógico), por tanto, la conciencia adopta hacia lo que se predica una actitud puramente teorética, esto es, contemplativa. Las valoraciones, por su parte, pusieron en juego la conciencia (el sujeto epistemológico), que adopta una posición evaluadora, donde no sólo el aspecto cognitivo, sino también el emocional y el volitivo son significantes; sobre estas bases y sólo sobre ellas habrá que elucidar el sentido de la expresión «valor».

> En primer lugar, cada valor significa algo que satisface una necesidad o da ocasión a un sentimiento de placer. Pero, la valorabilidad (tanto negativamente, el disvalor, como en el sentido positivo) no pertenece a los objetos, como si fuera una propiedad, sino que está en relación con la conciencia que los valora, que es quien satisface voluntariamente sus necesidades o reacciona emotivamente a las influencias del medio. Fuera de la voluntad o de los sentimientos no existen los valores[42].

La seguridad de que un objetivismo puro de los valores era insostenible, fue compartida por Windelband con el Lotze del periodo intermedio y con las teorías psicológicas del valor; por eso no planteó el problema como objetividad de los *valores*, sino en el sentido de la objetividad de la *valoración*, que a su vez (cerca del patrón kantiano), se remite

---

[42] Wilhelm Windelband, *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen, 1914, pág. 253.

a la validez universal de las valoraciones (valoraciones, juicios, juicios de valor). La validez universal de las valoraciones condujo a un segundo orden: «la valoración de las valoraciones», los problemas de este metanivel de valoración —como diríamos hoy— pertenecen a las teorías filosóficas del valor: «Es aquí dónde surge el problema filosófico, con el cometido de comprender y enseñar los rudimentos de una tal valoración de las valoraciones»[43]. Parece más adecuado aceptarlas como universalmente válidas cuando «expresen o presupongan alguna relación con un valor universalmente válido»[44], pero Windelband demuestra que este camino conduce necesariamente al relativismo en materia de valores. Todo lo que se trata en las discusiones teoréticas o psicológicas —incluida la conciencia como «la voz de la conciencia común en la conciencia individual»— atañe sólo a los hechos, que por sí mismos (sin valoración) no pueden contestar a la pregunta *«¿quid iuris?»* La cuestión del valor es una cuestión de criterios, que se puede resolver también a través de un reconocimiento fáctico de los criterios: «En última instancia, también la costumbre es algo fáctico y su superioridad cuantitativa, que tiene mayor validez que las voluntades o los sentimientos individuales, nunca se convierte en derecho. Más bien sabemos que la costumbre también es capaz de caer en el error, en sus valoraciones de lo individual»[45]. Los materiales históricos y etnográficos nos aportaran luz sobre este punto. Si pretendemos evitar el relativismo en cuestión de valores y llegar a los «valores absolutos», según Windelband, debemos seguir la dirección trascendental en nuestras indagaciones y ascender del nivel de la conciencia universal fáctica a la «conciencia normal», que ya Kant tenía en mente con su noción de «conciencia (trascendental) en general», y que se puede demostrar en la teoría del conocimiento como un «postulado» necesario. Esta conciencia normal, como conciencia valoradora, constituye, según Windelband, lo que se llama en el discurso ontológico «valores absolutos»; sólo porque existe *esta* forma de conciencia hay valores absolutos, de forma que postularla es la única alternativa viable al relativismo. Kant veía la cosa-en-sí como un correlato de la «conciencia en general»; de forma completamente análoga, los valores-en-sí se pueden contemplar como correlatos de la conciencia normal valoradora.

La reinterpretación de la teleológica valor-relevante de la realidad,

[43] *Ibíd.* pág. 252.
[44] *Ibíd.* pág. 245.
[45] *Ibíd.* págs. 252 y s.

que Lotze enseñó como una constitución trascendental en la que el valor precede a la valoración fue, al mismo tiempo, aplicada por Windelband, de tal manera, que la conciencia normal evaluadora se convirtió en el fundamento de una axiología y de una ontología. El idealismo teleológico se transformó en una axiología universal de *segundo* orden: la filosofía se vió, por tanto, como una filosofía del valor. La razón, según Windelband, no estaba sólo en las valoraciones, también los juicios en el pensamiento teorético deben valorarse a la luz de la conciencia normal, de forma que, para él, la axiología trascendental podía sustentar una teoría del conocimiento. Es importante considerar también la «verdad» como un concepto-valor; un valor *teorético* que, siguiendo la tradicional división de la filosofía en lógica, ética y estética, las incorporara también a la teoría del valor; dado que estas disciplinas se ocupan de la verdad, el bien y lo bello, continuó la «división de los valores universalmente válidos». La síntesis de estos valores en una ordenación comprensiva del mundo, sólo puede ser postulada, como correlato de una conciencia normal que, asimismo, sólo puede postularse. Esto, según Windelband, es un concepto necesario, que conduce a una filosofía que necesita la religión, por la cual Dios es la conciencia normal concebida como razón real, esto es, absoluta en sí misma.

Heinrich Rickert (1863-1936), alumno de Windelband, sobresalió ante todo por ser el sistematizador de la Escuela alemana del suroeste, aunque sus ideas no encontraron continuación en ningún círculo. Añadió mayor precisión a las premisas de la Escuela, radicalizándolas en varios aspectos, en sus célebres trabajos de la primera época *El objeto de conocimiento* (primera edición, 1892) *(Der Gegenstand der Erkenntnis)* y *Los límites de la formación del objeto en las ciencias naturales* (primera edición, 1896-1902) *(Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung)*, desarrolla su posible aplicación a las teorías del conocimiento y de la ciencia. En estos trabajos, Rickert no renuncia a la «conciencia en general» dentro de una interpretación axiológica, esto es, la filosofía trascendental sometida a un giro teorético de valor. Más tarde, Rickert traspasó estos límites en la dirección de un neoidealismo, basado en valores transubjetivos que tienen validez intrínseca, lo que hizo más fluida la distinción, compartida con Windelband, entre las filosofías trascendental y metafísica del valor. Ya no era la diferencia entre juicios y valoraciones lo que guiaba la distinción entre ontología y axiología, sino la diferencia entre existencia y valer, en el sentido de meros modos del «ser», sin ninguna referencia esencial al sujeto.

Desde un punto de vista histórico, el cambio se puede explicar fun-

damentalmente a través del intenso debate de Rickert con la filosofía de la vida. Rickert parece haber entendido que el recurso a la «conciencia en general» no era suficiente oposición a la filosofía de la vida, que él calificó de «vuelta a la barbarie», especialmente cuando la teoría de la conciencia pasó a ser competencia de la filosofía de la vida. Rickert vio que la filosofía de la vida defendía la vida, no sólo como un principio óntico, sino sobre todo como un principio de valor, y que las teorías del auge y decadencia de la vida o, incluso, el tipo de biología que procede en forma teleológica, no pueden formar la base de la axiología. De aquí que la «vida» que la filosofía de la vida presenta como un criterio de valor, deba ser ya una vida que se interpreta como valorable —«Vegetar no es el mayor de los bienes»—[46]. Esta velada referencia al valor es el núcleo de la crítica de Rickert a la «filosofía de corte biologista». Rickert hace hincapié en que todos los valores y los bienes que forman la condición de la vida no deben confundirse con una valoración a través del principio «vida». Lo que va más allá de la mera facticidad de la vida y la trasciende es la cultura *(Kultur)*, que, en general, está constituida por la pertinencia del valor, al margen del concepto puro de vida.

En cuanto al sistema, Rickert en sus últimos trabajos comienza por asumir que la filosofía es una «ciencia universal o teoría de la totalidad del mundo». No se habla ya de ninguna autolimitación crítica de la indagación filosófica a las «condiciones de posibilidad»; Rickert parece haber vuelto a las raíces lotzianas de su tradición. El mundo de los valores se obtiene gracias a un proceso de eliminación en dos fases. El «universo» *(Weltall)* no se agota en lo que realmente existe (física o psíquicamente); hay también existentes ideales, como, por ejemplo, los objetos de la matemática. Pero, ni siquiera estos entes ideales componen la totalidad del mundo; hay aún, según Rickert,

> otros objetos irreales, que no existen incluso idealmente ... El no-existente incluye todo aquello que decimos «comprender» ¡como si fuera una expresión verdadera!. A lo que comprendemos de este modo, llamamos el sentido de una frase ... El sentido de una frase verdadera es

[46] «Lebenswerte und Kulturwerte», *Logos* II, 1911-12, pág. 152. En este polémico ensayo (págs. 137 y ss.) Rickert se opone ya al concepto de lo humano como especie que provenía de la rama biologista de la filosofía de la cultura, y anticipa claramente, en el ámbito de la crítica, la última institución S.S. de la «primavera de la vida». Rickert no adscribe estas ideas a un autor concreto, sino a la toda la tendencia.

irreal, de hecho, ni siquiera existe (en el sentido que antes tenía esta palabra)[47].

Según esto, el verdadero sentido de nuestras proposiciones sobre lo que existe, que no puede existir en el mismo sentido que aquello a lo que se refiere, es una estructura irreal de valor: pero, es un irreal al que el valor «verdad» es inherente. En esta tesis, se conserva la teoría axiológica de la verdad de Lotze y Windelband; al mismo tiempo, sin embargo, queda asociada a un subjetivismo que funciona como una especie de radicalización de la distinción husserliana entre noesis y noema, y como el resultado de una ontologización de lo noemático (capítulo 7, 2). No obstante, la diferencia decisiva con Husserl y los fenomenologistas reside en el hecho de que Rickert emplea el concepto «valer» para mostrar cómo es posible hablar significativamente de esos entes ideales no existentes: porque valen. Rickert fue el primero en enunciar la oposición existir-valer; criticó a Lotze por haber asociado, pese a todo, lo valioso con lo idealmente existente, poniendo en su lugar la expresión de Windelband «valer fáctico», que sugiere que toda valoración o valer suponen una esfera irreal de valor. Ya hemos hecho referencia a los lazos que establece Rickert entre sentido, valor y valer, que se articulan como sigue: el sentido (de las proposiciones) se supone algo irreal, que «es» en virtud del hecho de que el sentido (de las proposiciones) se relaciona con los valores, quienes por sí mismos no tienen existencia, pero sí valen; sólo a través de esta relación de lo realmente existente (proposiciones) con valor (que tiene valer) se constituye un sentido irreal. Para esta teoría la distinción entre lo real y lo irreal y entre lo realmente existente y lo idealmente existente es fundamental: a tales distinciones se une la diferencia entre ser y valer, de forma que todo lo irreal que «está», se supone que vale, es decir, que es valorable. Rickert completa estas distinciones mediante los pares valores «subjetivos y objetivos» y valores «teoréticos y no teoréticos» y revisa, bajo el título de «El tercer reino», la idea de Windelband sobre la unidad de la existencia y la validez, de la realidad y del mundo de los valores, pero ambas cosas tienen, sin embargo, menos importancia a este respecto que el giro antisubjetivista que dio a la filosofía crítica. También aquí (como en Windelband) la filosofía es una teoría del valor que, basándose en la tríada realidad, verdad y valor, es la razón fundamental de todas las teorías sobre la realidad. (Así, también la metafísica, en tanto

[47] Rickert, *System der Philosophie*, Tübingen, 1921, vol. I, pág. 109.

que teoría de lo absoluto, sólo puede asentarse sobre una teoría del valor.) Ya no se trata de la referencia a una subjetividad constitutiva de todo, sino sólo de la distinción entre las dimensiones de la «existencia» y el «valer», que separa este apriorismo objetivo de la metafísica precrítica. El mundo objetivo de los valores no es ya el correlato de una conciencia normal trascendental, como en Windelband, sino al contrario: la «percepción trascendental» de Kant se interpreta como un correlato ideal subjetivo de un objetivo (aunque irreal) dominio de los valores, donde no se pueden encontrar sujetos reales sólo pueden ejemplificarse. Esto evidencia lo mucho que se subestiman a veces las diferencias del último neokantismo con el objetivismo de los valores basado en la fenomenología, que analizaremos ahora.

III. *La filosofía fenomenológica del valor (Max Scheler, Nicolai Hartmann)*

La existencia, junto al neokantismo de la Escuela alemana del suroeste, de otra filosofía del valor antipsicologista y rigurosamente *a priori*, es un logro de Max Scheler (1874-1928), que fue alumno del neoidealista Rudolf Eucken y llegó a estar familiarizado con la fenomenología de Husserl, después de su habilitación. Premeditadamente, cambió su tendencia metodológica, afirmando que era útil como base para un «fundamento que se supone rigurosamente científico y positivo de la ética filosófica, con miras a todos los problemas fundamentales que cuestiona». Apunta ya una diferencia importante entre el neokantismo y las filosofías fenomenológicas del valor; en Scheler, el valor pertenece desde el inicio al contexto de la ética: «La existencia de una jerarquía material objetiva de los valores, que nos facilita el discernimiento, hace posible también un «objetivismo y un absolutismo rigurosamente ético»[48]. La otra importante diferencia, según Scheler, es que los valores son, existen, y no sólo valen. (Nicolai Hartmann lo llamó luego ese «ente-ideal-en-sí»). Los valores que existen por sí mismos, independientemente de cualquier sujeto, pueden ser comprendidos y exhibidos, ya que «aparecen» en aquello que es valorable.

La idea del comprender, exhibir, permitir que aparezca lo que es independiente del sujeto, dio empaque metodológico a la fenomenología del periodo intermedio de Husserl, a su «filosofía como ciencia ri-

[48] Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle, 1913-16, Berna, 1954, págs. 13-14.

gurosa» que, adoptando una postura antisubjetivista, se declara a sí misma una ciencia *a priori* de las esencias. Los recursos metodológicos que lo hacían posible eran las reducciones fenomenológicas y eidéticas. La fenomenológica, descrita también como la *epojé*, se mantuvo para aislar lo que se da en la «corriente de la experiencia» en conciencia pura como tal, como un mero fenómeno, sin interpretación material o causal. Se abría todo un horizonte de indagación para la filosofía, que ya no se puede reducir y tiene una evidencia indudable. La reducción eidética consiste, entonces, en poner de relieve el contenido esencial de lo dado como fenómeno, lo puramente cualitativo o su mero *Soseim* o «ser-así», como lo llamó Scheler. La indagación fenomenológica vino a definirse mejor como una *Wesensschau* fenomenológica, o «examen de las esencias». Max Scheler quiso desarrollar una «ética material del valor, sobre la amplia base de la experiencia fenomenológica» que implicara, al mismo tiempo, una llamada a mantenerse dentro de los «límites de lo que es demostrable mediante ideas de las esencias, rigurosamente *a priori*, y conexiones esenciales». Scheler escribe:

> Llamamos *a priori* a aquellas unidades ideales de significado o expresiones que, sin considerar la situación de los sujetos que las piensan, su constitución real, o la situación del objeto al que aluden, se comprenden con intuición imediata. Es decir, no consideramos ningún tipo de situación, «real», «irreal» o «aparente». Incluso, cuando olvidamos que se trata de algo vivo, aun dentro de nuestro error, nos comunican la esencia intuitiva de la «vida». Esta «intuición» o «fenómeno» no tiene la más mínima relación con la «apariencia» (de algo real) o con la «ilusión». La intuición de esta clase es *Wesensschau* o —como preferimos decir— «intuición fenomenológica» o «experiencia fenomenológica». Lo «que» nos da no tiene diferencias de grado —según la distancia a que «observamos» un objeto, o si «nos fijamos» en este o en otro aspecto. O se «ve» y, entonces, se nos da (sin referencias o deducciones, imágenes o símbolos), o no se ve y, entonces, no se nos da[49].

La aplicación del programa fenomenológico de Husserl a la ética supone una doble extensión de la concepción original. En primer lugar, fenomenológicamente se pueden tener en cuenta no sólo estados de acontecimientos *(Sachverhalte)*, sino también «estados de valor» *(Wertverhalte)* y, de acuerdo con Scheler, es posible, demostrar en ellos «valores-cualidades genuinos y verdaderos, que representan un dominio especial de los objetos». Valores, como «cualidades materiales» de

[49] *Ibíd.* pág. 67 y s.

estados de valor que son fenómenos (en el sentido que Husserl habla también de fenómenos):como objetos que son comprensibles puramente *a priori*, se suponen, según Scheler, capaces de facilitar un riguroso apriorismo sobre los valores. Valores como cualidades materiales o «esencias» de las cosas y fenómenos que serán también *a priori*, en el sentido de que ellos son la razón por la que las cosas valorables y los fenómenos se pueden experimentar como valorables. Los valores no son bienes, sino cualidades (o esencias) de bienes — a este respecto, Scheler aboga por una ética no del bien sino de lo valores— y se pueden aislar como tales mediante la reducción eidética[50]. La segunda implicación del programa husserliano tiene que ver con el método. Si los valores-cualidades se investigan también fenomenológicamente, entonces los modos cognitivos de acceder a los fenómenos no son ya suficientes. La fenomenología del valor debe empezar con el «*sentimiento* del valor» y es sólo posible como «fenomenología de la vida *emocional*». Scheler comienza reinterpretando la reducción fenomenológica, que él describe como una *epojé* emocional, esto es, como una suspensión del comercio impulsivo y cotidiano con lo valorable, y como la adopción, éticamente motivada, de una actitud teorética, intuitiva, hacia ello. Scheler sigue, así, la distinción husserliana entre el acto y el contenido de la conciencia (noesis y noema) y traza una tipología de los actos emocionales —estados emotivos, sentimientos de... preferencia, amor, etc.— para aislar, mediante la reducción eidética de sus intencionalidades (es decir, significado, contenido) un espectro de los valores-cualidades *a priori*, que serían independientes tanto del sentimiento como del objeto. En este sentido se espera demostrar un doble *a priori* en la experiencia del valor: un *a priori* de noesis-valor y otro de noemas-valor. Así, las claves antisubjetivistas de su trabajo aparecen en la tesis que establece que los modos *a priori* de las intenciones-valor están regulados de acuerdo con la cualidad esencial de los objetos intencionales y no al contrario; como para Platón, fueron los valores del amor y del odio los que determinaron el amor y el odio, mientras que las teorías empiristas o psicológicas del valor elevaron las disposiciones subjetivas del amor y del odio a la categoría de fundamento de la determinación cualitativa de lo que era amado u odiado[51].

---

[50] Según Scheler, los valores tampoco son intenciones o propósitos. Dentro de su visión, sólo se considera lo que tiene valor, *vid.* págs. 61 y ss.

[51] Es posible encontrar en esta teoría la influencia secundaria de Franz Brentano, a través de la mediación de Husserl. Brentano expresa así la intencionalidad de

El siguiente paso del método será entonces encontrar la prueba de que las cualidades de valor, así aisladas, plantean una estructura *a priori* y están organizadas en una jerarquía. Un papel importante en la estructura de las cualidades-valor lo juega el principio de contradicción emocional: ya que es imposible querer y no querer, o desear y no desear algo al mismo tiempo, se supone que existe un principio que establece una verdad derivada de la misma fuente que la contradicción lógica, e independiente de ella. La elaboración de un orden jerárquico de cualidades-valor lleva a una jerarquía de «agradable-noble-bello/correcto/verdadero– sagrado», junto a sus respectivos opuestos. Los valores más elevados, según Scheler, son los de la *persona*, por eso caracteriza su propia posición dentro de la filosofía del valor como un «personalismo» con valor-teorético. Si juntamos estas estructuras y jerarquizaciones tendremos el fundamento de lo que Scheler llama «el conocimiento moral», que, a su vez, hizo posible, por primera vez, encontrar la base de la voluntad moral y de la acción. Su tesis, estableciendo que no la forma de la voluntad moral, sino sólo el contenido del conocimiento moral podría fundamentar la ética, se convirtió también en la base de la crítica de Scheler a Kant, y es parte importante en su obra principal *El formalismo en la ética y la ética material del valor (Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik)* (1913-1916). El apriorismo de Scheler excluye, en principio, cualquier interpretación formalista, subjetivista y, por tanto, trascendental.

Nicolai Hartmann (1882-1950), en su *Ética (Ethik)* de 1926, recogió y realizó sistemáticamente el programa de Scheler. Una vez desprendido del contexto de la crítica de Kant en el que lo había colocado Scheler, el valor fenomenológico aparece aquí como la parte sistemática de una ontología comprensiva:

> El conocimiento del valor es conocimiento auténtico del ser. Desde este punto de vista, está en línea con todas las formas de conocimiento teórico. Su objeto es un existente que posee idéntica independencia a la que tienen, por ejemplo, las relaciones espaciales en la geometría, o las cosas, para el conocimiento de las cosas. «Aprehender» los valores

---

lo mental: «Los fenómenos físicos tienen, en sí, algo de objetos, aunque no siempre se manifiesten de igual forma. En la representación, se representa algo; en el juicio, algo se acepta o se rechaza; en el amor, el odio o el deseo, siempre se ama, se odia o se desea alguna cosa, etc...» (Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Viena, 1874). Sin embargo, Scheler, tiende como el Husserl de mediados del periodo, hacia la ontologización del objeto intencional, a diferencia de Brentano.

—que en otros aspectos pueden presentar un carácter distinto— es un acto trascendental, como cualquier acto genuino de conocimiento, en él se reproducen todas las dificultades del problema epistemológico de la trascendencia. El sujeto, en su «inspección» es simplemente un receptor pasivo, determinado por su objeto, que es el valor con existencia propia; el sujeto no determina nada. El valor no se ve afectado por semejante inspección, como ocurre con cualquier objeto de conocimiento, cuando se conoce[52].

Los valores, como «entes-ideales-en-sí», pertenecen al estrato del «ser ideal», y Hartmann va más allá de Scheler especialmente al caracterizar el «modo del ser de los valores» con mayor precisión, en el contexto de su proyecto ontológico. Volveremos sobre esta ontología en el capítulo sobre el «ser».

3. Notas sobre el destino final de la filosofía del valor

La filosofía de la vida, en su mayor parte, desembocó en una filosofía de la existencia, y algunas de sus variantes biologistas y racistas, que confluyeron directamente en la ideología nazi, quedaron comprometidas para siempre con este movimiento. La filosofía del valor, por otra parte, conoció un auge renovado después de la segunda guerra mundial: la llamada a los valores parecía ser lo único que se podía oponer a la barbarie en que la humanidad se había visto obligada a vivir. Es significativo que fuera, sobre todo, el estilo de Scheler en la teoría material del valor el que tuviera un mayor número de seguidores: el neokantismo, incluso en Rickert, no había sido capaz de producir una teoría sistemática del valor e, incluso en los años 20, la influencia de Max Weber fue con mucho superior a la de su maestro Rickert. En Max Weber, sin embargo, el abismo entre ciencia y valor-orientación, universalmente obligatorio, no se puede salvar «porque los diferentes órdenes de valor en el mundo establecen entre sí un conflicto irreconciliable». La ciencia, en un mundo desencantado del racionalismo, no puede escoger entre ellos, de ahí la célebre exigencia de libertad de valores para la ciencia, seguida del carácter propio de la honestidad intelectual. Allí donde el interés son los valores, el «politeísmo» es la última palabra: «Los numerosos dioses antiguos, desencadenados y en la forma de fuerzas impersonales, se levantan de sus tumbas, se afanan

[52] Nicolai Hartmann, *Ethik* (1926), Berlín, 1935, pág. 134.

por gobernar nuestras vidas y, de nuevo, comienzan su eterno enfrentamiento»[53].

¿Por qué fracasó Max Scheler frente a Max Weber? Martin Heidegger ya contestó a esta pregunta en 1935, con un diagnóstico de la filosofía de los valores, a la que poco hay que añadir:

> Los valores «valen». Pero este término también sugiere un ser válido para el sujeto. Para sustentar de nuevo la obligación, una vez que se ha ascendido al nivel de los valores, atribuimos un ser al valor. Aquí, ser, no significa otra cosa que una propiedad característica de lo que existe. Claro que no existe en la forma concreta de una silla o una mesa. Cuando se habla del ser de los valores, por lo general, se alcanza un alto grado de confusión. La expresión «valor» se considera gastada y a los valores se los llama, ahora, «totalidades». Pero no es más que un cambio de palabras. En efecto, es fácil ver que estas «totalidades» son, básicamente, medianías. En el reino de las esencias, las medianías son más ominosas que la misma Nada. En 1928, apareció la primera parte de una bibliografía completa del concepto de valor que recogía 661 obras. Desde entonces, se habrá superado el millar. Esto es lo que se llama a sí mismo filosofía[54].

Los valores que pretendían reemplazar sintemáticamente al «deber» de Kant o de Fichte adoptaron una precaria posición intermedia entre «ser» y «deber», hechos y normas; para impedir que cayeran totalmente en manos de la valoración relativista o subjetivista, se les atribuyó un «ser» peculiar, distinto al ser de otros existentes. Esta es precisamente la razón de la «medianía» de la filosofía del valor, que fue peor que la Nada y el nihilismo. Así, Heidegger, en sus lecciones sobre Nietzsche (1936-40): «El valor y lo valorable han llegado a sustituir a

---

[53] Max Weber, *Wissenschaft als Beruf* (1919), en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1973, pág. 605; Weber, al referirse a la elección del término «politeísmo», se acoge al «dictum» de Mill, según el cual, partiendo de la pura experiencia se llega al politeísmo (pág. 603).

[54] Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1966, págs. 151 y ss. La obra contiene el texto de las lecciones que Freiburg impartió en 1935. El pasaje citado continúa así: «La filosofía que hoy se hace llamar nacionalsocialismo, pero que nada tiene en común con la verdad interior y la grandeza de este movimiento (es decir, el encuentro con la tecnología planetaria y el hombre de la nueva era), bebe de las sucias aguas de los "valores" y las "totalidades"» (pág. 152). Aquí, la filosofía del valor se considera una influencia política maligna. Es difícil imaginar por qué Heidegger permitió imprimir estas palabras, sin cambios, desde 1953. Puede tratarse de una reafirmación, o bien, puede que Heidegger no quisiera introducir cambios en la biografía. Sobre este asunto, cfr. la publicación póstuma de su entrevista en *Der Spiegel*, núm. 23. 1976, págs. 85 y ss.

lo metafísico.» El círculo se ha cerrado: el encanto posidealista de los valores de Lotze, como dominio metafísico con su propia positividad, se ha demostrado inestable en una época positivista. No sólo en el caso del «ser», tampoco en el de los valores *«funcionó»*. La controversia entre las filosofías del valor neokantiana y fenomenológica, refleja ya la situación desesperada de los valores entre lo ontológico y lo deontológico. Entre tanto, nuestro escepticismo ha recibido nuevos bríos desde la metaética de la filosofía analítica. ¿Cómo pueden valer los valores si no existen? (En la frase de Rickert: «Hay un ideal no-existente», ¿qué quiere decir «Hay...» y a qué quiere comprometernos la ontología?) Y, a la inversa ¿pueden los valores ser cualidades verificables si no se fundan sobre todo en juicios, sino sólo en valoraciones? Y, aunque existieran los valores, ¿podría basarse un «deber» en el «ser» de los valores? La metaética analítica, no obstante, está conectada con las teorías psicológicas del valor y continúa sus trabajos por otros caminos; el pluralismo[55] de sus principios sostiene a Max Weber contra Max Scheler. Así, sólo en nuestros días ha desaparecido el apriorismo filosófico de los valores.

[55] La metaética, como es sabido, aboga por la neutralidad ética, es decir, por ser una metateoría, no prejuzga ninguna ética sustantiva.

7. El Ser

Si escribir la historia de la filosofía alemana de los cien años que siguieron a la muerte de Hegel, es, necesariamente, contar la historia de una crisis, ello se debe a que la «ciencia» abarcó todos los aspectos de la realidad, que antes habían pertenecido al dominio de la filosofía. Al preguntarse sobre la posibilidad de la metafísica y de los juicios sintéticos *a priori*, Kant se había planteado ya si era factible conocer los objetos al margen de la experiencia y de las ciencias empíricas; la respuesta fue negativa: en la medida en que la metafísica y los juicios eran posibles, debían atenerse al ámbito de la experiencia posible. De ahí que, cuando la filosofía se vio impelida (por la exigencia de universalidad, propia de la ciencia-investigación), a volver sus ojos hacia Kant, no hiciera uso, en principio, de la versión positiva del concepto de «metafísica». La teoría del conocimiento se había impregnado de empirismo con las reinterpretaciones de la cuestión trascendental en clave psicológica (Fries) o fisiológica (Schopenhauer, F. A. Lange, Helmholtz, entre otros), por esta causa, aunque la reacción crítica posterior —especialmente en el neokantismo de Marburgo— tomó en cuenta los elementos no empíricos de la teoría kantiana, sólo los percibió como determinaciones lógicas del pensamiento. La epistemología, reinterpretada con este espíritu empirista o logicista, parecía haber descartado los aspectos metafísicos de la filosofía, por considerarlos inútiles para acceder al conocimiento de la realidad, al margen del empirismo.

Antes de finalizar el siglo, sin embargo, hubo un «renacer», un «despertar» o «resurgir» de la metafísica, como reacción a «la ausencia de contenido del neokantismo, del positivismo y del psicologismo decadentes de nuestro siglo» [1]. Lo significativo es que el revivir de lo me-

[1] Nicolai Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlín, 1935, pág. V.

tafísico se entendiera esencialmente como ontología, esto es, conocimiento filosófico del ser, finalmente liberado de la reducción lógica y epistemológica. El resto de los asuntos asociados por la tradición a la metafísica se perdió casi por completo. La ontología antigua, como *metaphysica specialis*, había hecho del existente en general, y sólo en la medida en que era un existente, su tema. La novísima ontología abandonó tales restricciones: todo existente o, sencillamente, toda «realidad», se convirtió en objeto de conocimiento filosófico.

La metafísica, renacida como ontología, no sólo se enfrentó al monopolio de la realidad que ejercían las ciencias empíricas, sino también a una filosofía inerme ante la invasión de la lógica y la teoría del conocimiento. En general, la nueva ontología demostró un apasionado interés por el contenido, cuya ausencia en la mayor parte de las corrientes del pensamiento de la época, se consideraba el producto de una indagación filosófica concentrada en las formas, o en las condiciones formales del conocimiento, que, injustificadamente, había tratado en paralelo los binomios, «concepto-forma» y «conocimiento-ser»; cuando nada impide, sin embargo, una ontología rica en aspectos formales o una teoría del conocimiento rica de contenido. La valoración positiva del contenido, y la visión negativa de lo formal, que aún podemos encontrar en numerosos ambientes filosóficos de la Alemania actual —según el esquema «forma pobre, contenido rico»— es siempre, ciertamente, un síntoma de ese «hambre del ser» que evidenció el renacimiento metafísico de nuestro siglo. El mito del vacío filosófico entre Hegel y Heidegger, habitual en nuestros libros de texto, es también, en esencia, un producto de la nueva ontología; el propio Heidegger, contribuyó en gran medida a fabricarlo. Sin temor a exagerar, podríamos calificarlo de ideología justificativa de esta tendencia filosófica, que se preciaba de haber rescatado a la filosofía del estado de postración, a que el empirismo, el formalismo y la epistemología la había arrojado. Incluso hoy, algunos filósofos, cercanos o no a la nueva ontología, sostienen esta opinión, pero eso no prueba la verdad del mito, sino su extraordinaria eficacia.

El renacer de la metafísica como ontología, por lo tanto, es más que una simple vuelta a las teorías ontológicas clásicas. Ciertamente, la época del historicismo produjo, junto a otros renacimientos, el resurgir de algunas posiciones filosóficas: el neoaristotelismo de Trendelenburg (1802-77) y su escuela; el neotomismo, que fue, sobre todo, un movimiento confesional; la vuelta a Leibniz, estimulada por Bernhard Bolzano (1781-1848), y que influiría, a través de Franz Brentano

(1838-77), en Husserl y Meinong; y el resurgir de Wolff en la obra de Hans Pichler. Aunque muchas de estas tendencias —a las que se podrían añadir el neoidealismo y el neorromanticismo— influyeron en la nueva ontología, no puede decirse que ésta fuera un producto de aquéllas, puesto que un buen número de las cosas que la ontología rechazaba, reaparecía en las nuevas corrientes; así, por ejemplo, la teoría del conocimiento, vista como neokantismo o como positivismo, era un renacer del empirismo clásico y del sensualismo (especialmente Hume). La nueva ontología coincidió con la «crisis del historicismo» y el descubrimiento de la realidad viva, fuera del estricto ámbito de la historia. En el terreno del arte y la literatura esta tendencia estuvo representada por el *Jugendstil* y la «nueva objetividad» (*neue Sachlichkeit*).

La filosofía salió beneficiada, puesto que la ontología, en tanto que conocimiento de lo que siempre es y existe de forma inmutable tras la fachada del cambio, tomó una dirección antihistoricista, que habría de seguir, por ejemplo, la filosofía de la vida[2]. Se acabaron así los renacimientos filosóficos. La llamada de Husserl «¡A las cosas mismas!» señaló el principio de la filosofía ontológica y fue el emblema de la naciente relación con las cosas. La «nueva objetividad», en filosofía, definió la «cosa» —la estructuras generales de lo que es— como objeto de la filosofía ontológica, contra el historicismo.

Para trazar un esbozo del resurgir de la metafísica como ontología, daremos cuenta, en las líneas que siguen, de algunos de los programas ontológicos de la época. Anto todo, es indispensable establecer claramente lo que se llamó la rehabilitación genuinamente filosófica del «problema del ser». Naturalmente, este «problema del ser» se planteó de tal forma que los procedimientos de las ciencias empíricas se demostraron inútiles para resolverlo y la teoría filosófica del ser resultó necesaria. Por otra parte, el «problema del ser» no podía quedar reducido al problema del conocimiento, tal como la crítica lo había planteado; de otro modo habría resultado imposible acabar con el gueto epistemológico.

Una tercera condición general, aceptada por la totalidad de los neoontologistas, fue que la ontología moderna no debía proceder de

---

[2] Los paralelismos y conexiones entre la reciente ontología y la filosofía de la vida son mucho más numerosos de lo que generalmente se acepta; uno de los aspectos comunes más importantes es el «heraclitismo», esto es, la tendencia a interpretar lo real como dinámico y, en última instancia, irracional. Scheler, Nicolai Hartmann y Heidegger, lo comparten, cada uno a su manera.

forma dogmática, en el sentido kantiano, lo que descarta también la vuelta a tradiciones anteriores a Kant. Sin embargo, la rehabilitación de la filosofía en general, como teoría del conocimiento, también tuvo importancia para la nueva ontología, pues le proporcionó una autojustificación epistemológica absolutamente indispensable. Al fin y al cabo, la prioridad de la cuestión del ser sobre el conocimiento, característica de esta nueva ontología, se podría ver también como el resultado de la reflexión epistemológica: desde los tiempos de Lotze, el argumento que sostiene que el sujeto es un existente y que la relación de saber es una relación de ser, ha jugado un papel primordial al respecto. En palabras de Hegel, la nueva ontología se consideró una crítica inmanente de la epistemología, no una simple oposición a ella. El mayor éxito de esta crítica fue la gran liberación que supuso la vuelta a «las cosas mismas».

Notas sobre la historia de la ontología posterior a Kant y a Hegel

La historia de la ontología poshegeliana no se ha escrito aún. Si hiciéramos caso de ciertas palabras de Kant, resultaría incluso imposible escribirla: «El nombre ontología es arrogante, ya que presume de ser capaz de sintetizar *a priori* el conocimiento de las cosas en general, en una teoría sistemática...es mejor llamarlo, más modestamente, analítica de la comprensión pura»[3]. ¿No significa esto que cualquier ontología que respete la frase de Kant: «Sólo la vía crítica permanece aún abierta» —como sostuvo la nueva ontología— está condenada al fracaso? Si hubo o no, después de Kant, algún tipo de ontología que no se limitara a conservar dogmáticamente posiciones ya superadas, es algo que se contesta en función de lo que en cada caso se entienda por «ontología». En el sentido más amplio, el término significa (al menos hasta Quine) la suma de convicciones que en un momento dado se ocupan de «lo que es». Visto así, la ciencia y la mentalidad cotidiana también son ontologías, es decir, comprensiones previas de lo que, en principio, se tiene por un objeto posible, lo mismo da que ese objeto sean partículas elementales que brujas volando en sus escobas. Explicar y justificar semejantes «necesidades ontológicas» es ya una actividad filosófica, que recibe, ahora y siempre, el nombre de «ontología». Con esta

[3] Kant, *Crítica de la razón pura*, B 303.

amplitud de miras, resulta obvio que nunca ha dejado de haber ontología (incluso después de Kant), puesto que la gran mayoría de los filósofos han tratado de forma crítica la idea que del ser tienen la ciencia o los prejuicios cotidianos. La propia analítica del entendimiento puro de Kant es, al mismo tiempo, una teoría de los objetos posibles de ese entendimiento, por eso incluye una «ontología» de los objetos como apariencias, aunque, por razones históricas, él no lo llamara «ontología» sino «filosofía trascendental».

Sería imposible dar cuenta aquí de la ontología del idealismo alemán, nos conformaremos con unas cuantas indicaciones. Para Fichte todos los seres están puestos por el yo, del que afirma: «Aquello que es (la esencia) consiste simplemente en lo que se pone a sí mismo como existente, es el yo como sujeto absoluto. Como se pone a sí mismo, es; y como es, se pone a sí mismo... Ponerse a sí mismo y ser, cuando se trata del yo, es completamente la misma cosa»[4]. Dado que concibe la integración de ese ser (que no es el yo) en el yo, como empresa moral de éste, en Fichte convergen teoría y moralidad y teoría del ser (u ontología); y, de ese modo, el idealismo teleológico de Lotze y la filosofía moderna de los valores pudieron entrar en contacto con su ontología.

La ontología de Hegel está contenida en el primer libro de la *Ciencia de la lógica*, bajo el título de «La teoría del ser». Si al principio, «El puro ser y la pura nada son, por consiguiente, la misma cosa»[5], al final leemos «El ser es una ilusión»[6]. La «teoría del ser» de Hegel, como parte positiva del sistema absoluto, que termina en la unidad de ser y pensamiento en el absoluto, es, al mismo tiempo, la refutación crítica de toda ontología precrítica o metafísica. Mientras que en las partes primera e intermedia de su obra, Schelling pensó en un «ser verdadero» como un punto de indiferencia entre el yo y el no-yo, entre el sujeto y el objeto, su filosofía última o «positiva» niega que el «aquel inmemorial» del ser pueda aprehenderse en conceptos. Schelling describió el idealismo de Fichte y Hegel como una filosofía «negativa», por estar sujeta a la lógica, que es «negación de la existencia». La lógica y la ontología (incluso en el sentido hegeliano de la «teoría del ser») sólo pueden constituir, según él, ciencias formales, teorías sobre la forma de lo que es y de lo que puede ser pensado, que no llegan a alcanzar la realidad[7].

---

[4] Fichte, *Grunlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), parte I, §§ 1, 7 y 9.
[5] Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Hamburgo, G. Lasson, 1963, vol. I, pág. 67.
[6] *Logik*, ed. Lasson, vol. II, pág. 9.
[7] *Vid.* Schelling, *Das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), nueva edición de

Esta idea de la imposibilidad de reducir la verdadera realidad a lo conceptualmente explicable, no sólo influyó en la metafísica de los últimos idealistas (H. C. Weisse, I. H. Fichte, Hermann Lotze), fue también el fundamento de la crítica de Feuerbach a Hegel, y de todo el materialismo poshegeliano, que él inspiró. Más aún, constituyó el fundamento de la tradición filosófica marxista.

Esta ontología dual —que concibe irremediablemente divididos pensamiento y ser— ofreció también una sólida base a la rehabilitación filosófica de las ciencias empíricas, contra las pretensiones idealistas de totalidad. La mayoría de las tendencias coincidieron en este punto, incluyendo a los discípulos de Hegel y a los últimos idealistas. Indirectamente, se estaba preparando el camino de vuelta a Kant. Por último, en Kierkegaard, la aplicación de este tema al «uno mismo», reafirmó la primacía de la existencia sobre todo aquello que es conceptualmente explicable. De ahí partió la filosofía de la existencia, que no es simplemente una asimilación de la filosofía de la vida, ya que, a través de Heidegger y de la fenomenología de Husserl, contribuyó también al nacimiento de la nueva ontología.

La abundancia de sistemas filosóficos posteriores a Hegel que, en su mayoría, mantuvieron la no reductibilidad del ser al pensamiento (o de la ontología a la lógica), es tal, que sólo el establecimiento de una tipología general hace posible su estudio. Desde este punto de vista, se puede afirmar que el «nuevo pensamiento» se concibió como material, sensible, irracional o existencial. Los cuatro tipos de ontología hacen siempre ferencia, a su vez, a posiciones que se esforzaron por transformar la metafísica dualista de pensamiento y ser, en un nuevo monismo del ser, donde el pensamiento queda reducido a elemento óntico subordinado, en todo momento, al ser verdadero. La tendencia monista es, sin embargo, menos marcada que en la primera metafísica moderna, y no va, generalmente, más allá de la reducción del pensamiento a mero epifenómeno del ser. Obviamente, el modelo kantiano de crítica del conocimiento influyó a la hora de evitar el realismo ingenuo en un pensamiento que, a este respecto, fue bastante descuidado.

La ontología del materialismo dice: «Todo ser, es un ser material.» El materialismo vulgar, fisicista o biologista de mediados de siglo, que trató de interpretar el pensamiento como un proceso directamente material, no sobrevivió a la rehabilitación de la filosofía, se limitó a ser

---

H. Fuhrmans, Düsseldorf, 1950. En este ensayo da comienzo la última etapa de Schelling.

una mera interpretación del mundo[8]. El materialismo de Feuerbach, por otro lado, fue una filosofía sensualista, no tanto en el sentido epistemológico, sino más bien como una antropología del ser humano real, a un tiempo, sensitivo y corporal. La realidad de este ser y de su conocimiento sensual es verdadero ser, que no pertenece al reino conceptual y abstracto del sistema hegeliano. (Las conexiones con el tipo de ontología sensualista y existencial son evidentes.)

En la «sociologización» marxista de la antropología feuerbachiana, según la cual la esencia «real» del ser humano es «el conjunto de las relaciones sociales»[9], la sensualidad o realidad corporal del hombre de Feuerbach, se ha transformado en «historia real» o proceso material de la vida de la especie en la historia y en la sociedad, cuyo sustrato es «el intercambio material con la naturaleza», mediante una «actividad dirigida hacia los objetos». El argumento central del pensamiento de Marx y Engels es la imposibilidad de reducir esto a pensamiento, en contra de Hegel y del idealismo histórico de los jóvenes hegelianos. El materialismo marxista es fundamentalmente histórico: es el ser quien determina la conciencia, y no lo contrario, pero no debe confundirse con el materialismo vulgar, que Marx y Engels atacaron durante toda su vida[10]. La posterior transformación del materialismo histórico en marxismo dialéctico, como «interpretación del mundo» cerrada o «ideología de la clase trabajadora», por obra de Engels y Lenin, sólo fue posible a costa de copiosos préstamos del materialismo metafísico de los siglos XVIII y XIX. Es importante señalar que la ontología del materialismo histórico no concibe una teoría reduccionista de la relación pensamiento-ser, sino más bien otra de tipo dialéctico (en el sentido hegeliano), donde la diferencia entre ambos conceptos y, sobre todo, sus antagonismos en el fenómeno de la ideología, se explican por las contradicciones en la propia «base» material.

La concepción sensualista de «lo que no es pensamiento» es el centro de una tradición, que posee una ontología de lo sensiblemente dado. (El papel de Feuerbach fue sólo marginal.) Estuvo vinculada al empirismo prekantiano, al sensualismo y, como en estos casos, se iden-

---

[8] El ejemplo clásico es la «Liga de los monistas», *vid.* capítulo 3, núm. 24.

[9] Marx *Tesis sobre Feuerbach*, núm. VI.

[10] Cfr. Marx, Engels, *La sagrada familia (Die heilige Familie)*, el capítulo sobre «Kritische Schlacht gegen den französischen Materialismus» (1844-45), en *Frühschriften*, pág. 325. Contiene ya en esencia los argumentos que, especialmente Engels, esgrimirá más tarde contra el «materialismo vulgar», sobre todo en *Anti-Dühring* y en *Dialektik der Natur*.

tificó con lo accesible a los sentidos y se construyó a partir de esa premisa. Sin embargo, no fue sencillamente idéntica al idealismo epistemológico, pues la crítica de la diferencia entre la cosa-en-sí y la apariencia, no implica la negación de la existencia de la cosa-en-sí, por eso, Schopenhauer pudo asociar el idealismo del «mundo como representación» a la metafísica de lo irracional, esto es, al mundo como voluntad. La tradición neokantiana, desde F. A. Lange a Rickert, que, a partir de *La historia del materialismo (Geschichte des Materialismus)* del primero, se proclamó, esencialmente, una crítica de la ontología materialista, siempre tuvo elementos ontológicos sensualistas, pero, aquí, la diferencia entre lo dado y el objeto del conocimiento hizo imposible reducir la percepción sensible a lo que es (que sólo la ciencia está en condiciones de establecer). La ontología de lo sensible dado, sólo se realizó por completo en el «positivismo inmanente» de finales de siglo. Por otra parte, el empirocriticismo, que estableció la economía como principio (y que Lenin atacó desde posiciones fundamentalmente epistemológicas), siempre se atuvo a elementos estructurales, que facilitaban una interpretación casi trascendental o convencional, imposible de reducir a lo sensible. En la medida en que, la realidad (siempre en términos kantianos), se concibió como lo constituido por la colaboración del entendimiento con la sensibilidad, aquél no fue absorbido por ésta, y no se dio un monismo ontológico-sensualista.

Ya hemos considerado la metafísica de lo irracional bajo el epígrafe 1 del capítulo 5, titulado «La Vida». Schopenhauer, Nietzsche y toda la tradición de la filosofía de la vida pertenecen, pese a su metafísica antiidealista, a la historia de la ontología poshegeliana, desde el momento en que todos sus principios —la voluntad, la voluntad de dominio, la vida— son, al mismo tiempo, lo que es en realidad, en tanto que lo racional se reduce a simple epifenómeno. Es importante destacar el dinamismo general, descrito antes aquí como «heraclitismo», que acompañó a esta ontología de los adversarios de la razón. Ambos motivos son independientes entre sí: aunque Schopenhauer conciba la diferencia entre pensamiento y ser como una distinción entre racionalidad e irracionalidad, y presente la cosa-en-sí de Kant (que una vez marcó la diferencia) como la voluntad, no quiere esto decir que el dominio de lo racional se deba pensar como lo estático, y el de lo irracional como lo dinámico. Sólo Nietzsche logró la conexión real entre ambas ideas. Ya en *Nacimiento de la tragedia (Geburt der Tragödie)* distinguía lo «apolíneo» de lo «dionisíaco» en este sentido, y, sobre tal base, construiría, en su obra posterior, una crítica de toda la ontología occiden-

tal. El principio «lo que es, no *deviene*; lo que deviene, no *es*», era para Nietzsche un «prejuicio», más aún, la «idiosincrasia» de los filósofos[11]. Según él, allí donde la realidad manifiesta un devenir, una alteración o cambio, los filósofos sacan a relucir la diferencia entre razón y sensibilidad, y achacan al carácter engañoso de los sentidos la apariencia del devenir. Nietzsche dice:

> Menciono con reverencia el nombre de *Heráclito*. Mientras el resto de la tribu de los filósofos refuta la evidencia de los sentidos porque revelan lo múltiple y lo cambiante, él los rechaza porque revelan las cosas como si tuvieran unidad y duración. Incluso Heráclito cometió una injusticia con los sentidos. Estos no mienten en la forma que creyeron los eleatas, ni en la forma que creyó él mismo, en realidad, no mienten en absoluto. La mentira está en lo que nosotros *hacemos* con la evidencia: en la unidad o en la cosa, en la sustancia o la duración ... La «razón» es la causa de nuestra falsificación de la evidencia de los sentidos. Los sentidos no mienten cuando muestran el devenir, el cambio ... Heráclito está en lo cierto cuando dice que el ser es una ficción vacía. Sólo existe el mundo «aparente», el «mundo verdadero» no es más que un *falso añadido*[12].

El «mundo verdadero» de la filosofía anterior no era más que un «espejismo moral», nacido del «instinto que tiende a difamar y denigrar la vida», y la historia de aquella filosofía es la «historia del error», que «creó la fábula del "mundo verdadero"», cuyo fin está cerca: «Hemos abolido el mundo de la verdad: ¿qué mundo queda entonces?, ¿el mundo de la apariencia, quizás? ... ¡De ningún modo! *Junto al mundo de la verdad, hemos abolido el mundo de la apariencia* (mediodía, fin de las tinieblas, fin del mayor de los errores, punto culminante de la humanidad, *INCIPIT* DE ZARATUSTRA)»[13]. A través de estas formulaciones, Nietzsche arriva a un nuevo monismo en la metafísica de lo irracional, ya que la diferencia entre el mundo verdadero y el aparente es, según él, el dualismo básico del que derivan todos los dualismos; lo que hay detrás es, siempre, la voluntad de dominio:

> «Espíritu», razón, conciencia, alma, voluntad, verdad ... todo son ficciones inútiles. No se trata del «sujeto y el objeto», sino de una clase especial de animal, que sólo crece donde existe una relativa *justicia* y, especialmente, una *regularidad* en sus percepciones (que pueda capitalizar

---

[11] Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, *Werke* , pág. 567.
[12] *Ibíd.* págs. 957 y s.
[13] *Ibíd.* pág. 963.

como experiencia) ... El conocimiento trabaja como un *instrumento* de dominio, crece cuando el dominio se incrementa ... Fue *la necesidad de supervivencia* —y *no* una necesidad abstracta y teórica— lo que determinó el desarrollo de los órganos del conocimiento ... aumentados de tal manera, que hemos podido sobrevivir gracias a su capacidad de observación. Para decirlo con otras palabras, hasta donde llegue la *voluntad de dominio* de la especie, llegará su voluntad de conocer; una especie aprehende de la realidad *tanto cuanto la domina, cuanto la pone a su servicio*[14].

Ya hemos hecho referencia a las raíces de la interpretación existencialista de «lo que no es pensamiento», en la última filosofía de Schelling, como consecuencia de una introyección del «aquel immemorial». El ser del sujeto —su «existencia»— conserva en Kierkegaard un *status* prioritario, que ningún pensamiento puede superar y que está siempre presupuesto en éste. La prueba de que también esta filosofía y toda su tradición posterior (que habría de empezar con la filosofía de la existencia de Jaspers) pertenece a la historia de la ontología poshegeliana, nos la da el propio Heidegger, cuando presenta en *Ser y tiempo* la «hermenéutica del *Dasein*», cuya esencia reside en su existencia, como una «ontología existencial» u «ontología fundamental». La noción de que la existencia, partiendo de la división objeto-sujeto, no se puede pensar como un objeto, sino que sólo se puede exponer como lo «esencial» y, al mismo tiempo, vivo o acabado, es, ciertamente, un tema anticipado por la filosofía de la vida, pero pertenece también a la idea fundamental del «personalismo» de Max Scheler. Cabe a Heidegger el mérito de haberlo conectado con la «cuestión del ser»; el resultado fue una reconstrucción crítica de la historia de la ontología, que, como en Nietzsche, terminaría en su destrucción. El último «giro» de Heidegger se debe también a la conversión de la ontología «existencialista» en un monismo del ser no objetivo o preobjetivo[15].

Dentro de los distintos tipos de ontologías posidealistas no debemos olvidar, sin embargo, el que define «lo que no es pensamiento», precisamente como pensamiento, espíritu o idea, esto es, el neokantismo en su variadas formas. En realidad, supuso un renacer del propio idealismo absoluto, por más que tratara de evitar, precisamente, el desarrollo de tendencias inspiradas por aquella filosofía. Desde el momento en que la Escuela neokantiana de Marburgo concluyó que todo

[14] Nietzsche, *Nachlass*, *Werke*, vol. III, pág. 751.

[15] El documento más importante sobre este «giro» es el ensayo de Heidegger *Über den Humanismus* (1946), Berna, 1947 y Francfort, n.d.

lo que existe no es más que el resultado del pensamiento, es decir, hablando estrictamente, que sólo el pensamiento existe, estamos ante un «idealismo lógico» más cercano a Fichte que a Kant, por eso, hemos creído correcto mencionarlo en este apartado. También el neofichteanismo y el neohegelianismo tuvieron relación con la filosofía de la vida: la convicción de que todo es «espíritu», no resulta incompatible con el irracionalismo, cuando lo irracional se localiza precisamente en el espíritu. También hay elementos evidentes de la filosofía de la vida en la última etapa del pensamiento de Scheler, para quien la idea de la primacía del espíritu no es más que debilidad, incluso impotencia, óntica. Podemos aludir también a las filosofías del «ser ideal» y del «valer ideal» (Lotze, Eucken, Rickert y muchos otros), ya que todas ellas conciben el pensamiento a través de varios objetos puramente espirituales, con existencia propia, y, por tanto, pertenecen al ámbito de las ontologías del idealismo objetivo. Algunas de ellas, incluso, han establecido curiosas asociaciones con la parapsicología[16], que borran las fronteras entre la filosofía del espíritu y la filosofía de los espíritus. El monismo ontológico del «ser espiritual», en los casos más llamativos, es una parodia de los sistemas idealistas clásicos del pasado.

En las líneas que siguen, trataremos el concepto «ontología» con mayor concreción. Es obvio que toda filosofía posterior a Hegel implica una ontología particular, pero aquí nos interesan las posiciones filosóficas que se consideraron un «renacer» de la ontología en el sentido tradicional. Llamaremos «ontologías» únicamente a aquellas posiciones que consideraron el concepto «ser» como noción básica, negando que proceda de otros conceptos, como el pensamiento o la cognición. Ello supone que «la cuestión del ser es prioritaria al problema del conocimiento»[17]; es la consecuencia natural del método que practican estas filosofías. Y en el método residió la auténtica *novedad*, para satisfacer, al mismo tiempo, las necesidades más ambiciosas de la crítica del conocimiento. El origen de todas ellas fue la fenomenología de Edmund Husserl.

---

[16] Por ejemplo, Traugott Oesterreich, que dedica un parágrafo entero a la «parapsicología» y la «parapsicofísica», *Die deutsche Philosophie*, Berlín, 1923, parágrafo 59, págs. 617 y ss. Habría que añadir la antroposofía de Rudolf Steiner, *vid.* Rudolf Steiner *Wie erlang man Erkenntnisse der höheren Welten?*, Berlín, 1909.

[17] Nicolai Hartmann, *Neue Wege der Ontologie*, Stuttgart, 1949, pág. 7.

Ontología y fenomenología (Husserl)

La nueva fundamentación fenomenológica de la ontología, como hemos visto, hizo primar la cuestión del ser sobre la del conocimiento; sin embargo, desde el punto de vista histórico, la teoría del conocimiento está en el origen de esta ontología. Para reconstruir el momento, será útil partir de la historia de la relación entre pensamiento y ser. En realidad, se trata de la redefinición del «pensamiento» posterior a Hegel, que por sí solo es tema suficiente para una monografía. El intento de redefinir la filosofía recorrió todas las «estaciones austriacas»: Bolzano, Brentano, Meinong y Husserl (ya conocidos en el Oxford de los años 20[18], a las que habría que añadir al menos un sajón (Lotze) y un mecklenburgués (Frege). El nuevo concepto de «pensamiento» se definió, en oposición a Kant y al idealismo fichteano de la generación, no ya como prueba de la «espontaneidad del entendimiento», sino como una receptiva «*aprehensión de* ...». Brentano, a través del principio de la intencionalidad, formuló la idea de que el pensar no se limita a ejecutar ciertas operaciones (actos de entendimiento, síntesis, funciones lógicas, planteamientos), como todo acto consciente, también el pensar es siempre pensamiento de algo que no se comprende enteramente en el acto de la conciencia y del pensamiento mismo. El principio de intencionalidad, sin embargo, no separó el pensar de la percepción sensible y de otros actos conscientes, pero afirmó la equivalencia estructural de ambos, que es inherente a la interpretación del pensamiento como «aprehensión de ...». De hecho, confirmó la reducción empirista del pensamiento a percepción sensible, ampliamente aceptada en la época, que concluiría en el «positivismo inmanente» (capítulo 3, n. 90). Sólo se establecieron distinciones para el pensamiento que se define como aprehensión de objetos no empíricos, o estados de las cosas.

Bernhard Bolzano creó los fundamentos necesarios, en su *Teoría de la ciencia (Wissenschaftslehre)*, de 1837, donde se alinea con Leibniz y ataca expresamente a Fichte y a Hegel. «El pensamiento de una cosa y la cosa en sí, que llega a ser como resultado de ese pensamiento, son, en mi opinión, siempre distintos; incluso cuando la cosa que hemos pen-

[18] Citado en Rüdiger Bubner (ed.), *Sprache und Analysis, Texte zur englischen Philosophie der Gegenwart*, Götingen, 1968.

sado es, a su vez, pensamiento»[19]. En la misma línea, a esta distinción del pensamiento y la cosa-en-sí, hay que añadir que «sólo quien cree que, fuera de las cosas-en-sí y de nuestro pensarlas, no existe un tercer elemento independiente, es decir, no hay verdades-en-sí que el pensamiento pueda aprehender, llegará a explicarse por qué hay quien considera las formas lógicas, algo que, sencillamente, se adhiere al pensamiento»[20]. Vemos aquí ya, el esbozo de una crítica al psicologismo en la lógica, es decir, a la interpretación de las reglas de la lógica como si fueran leyes empíricas del pensamiento. La construcción de esta crítica por parte de Frege y Husserl, habría de hacer posible una nueva definición del pensamiento como receptividad no empírica. Gottlob Frege fundamentó la formulación clásica de esta idea; según él, pensar es, ante todo, «asir un pensamiento», y los pensamientos pueden ser verdaderos o falsos, independientemente de nuestra aprehensión y, por tanto, pueden poseer un ser[21]. Este pensar, que es siempre algo independiente del pensamiento y que no está producido por él, constituiría —ya en la versión internacionalista (Brentano y Meinong), ya en la platónica (Frege)— el fundamento de la nueva ontología, más allá de un simple renacimiento.

La tesis que sostenía la homogeneidad estructural del pensamiento y la percepción, fue también la idea metodológica fundamental de la filosofía concebida como fenomenología, una idea que Edmund Husserl compartió con el positivismo de su tiempo. Como es bien conocido, pese a todo, supo establecer la diferencia entre su concepción de la fenomenología y las posiciones empiristas, sirviéndose de la «reducción fenomenológica» *(epojé)*. De esta forma sentó las bases epistemológicas de una lógica «pura» (esto es, *a priori*). Husserl volvió a introducir, expresamente, el concepto de «ontología», ¡tan desacreditado por la crítica filosófica de la segunda mitad del siglo!. Ante todo, Husserl resaltó que, dentro de la reducción fenomenológica todo «ser trascendente», entendido en el sentido normal de ser verdadero, queda excluido o al menos «frenado».

> Lo que queda es simple y llanamente la «conciencia misma» en su propia esencia, y, en el lugar del ser trascendente, su «ser intencional» y

[19] Bolzano, *Wissenschaftslehre*, parágrafo 394.

[20] *Ibid.* § 7.

[21] Gottlob Frege, *Einleitung in die Logik* (1906), en su *Nachgelassene Schriften*, Hamburgo, eds., Hermes/Kambartel/Kaulbach, 1969; también, Frege, «Der Gedanke» (1918), en su *Logische Untersuchungen*, Göttingen, G. Patzig, 1966, págs. 30 y ss.

> con él todos los correlatos, los objetos-intencionales y los noemas... Nos quedamos, así, con la percepción y lo percibido como tal (hasta donde podemos asegurar, *tras* excluir el ser real de lo percibido, que, de acuerdo con su esencia, la percepción es, precisamente, percepción *de* tal o cual objeto, intencionalidad o conciencia de él). Nos quedamos con el recuerdo y lo recordado como tal, con el pensamiento y lo pensado como tal, en pocas palabras: con la noesis y el noema.

A esta reducción, que se puede aplicar incluso a la esfera de lo psíquico, «*están sujetas ... todas las ontologías*» (el subrayado es nuestro - H. S.)[22]. Al complementar la reducción fenomenológica con la *eidética*, que expone a la luz las conexiones esenciales y universales del material fenomenológicamente presente, se alcanzan las determinaciones categoriales fundamentales de todo aquello que puede ser objeto de la conciencia, y esto es igual a los «conceptos y axiomas fundamentales» de todas las ontologías posibles. «Ontología» tiene aquí un sentido preciso, como en la «teoría de los objetos» de Meinong, es decir, una ciencia de las características y estructuras de lo que, en general, puede constituir un objeto, aunque también coincida con lo que hemos llamado ontología, en el sentido más amplio de la palabra.

No obstante, partiendo de su teoría de los «juicios existenciales eidéticos», no entiende la ontología en el sentido de proposiciones sobre las esencias, sino, ante todo, como la posibilidad de adoptar una actitud positiva o negativa frente a la existencia de lo eidético en sí mismo (es la teoría de Meinong sobre los objetos, aplicada, en términos husserlianos, a los noemas en general). Para presentarse como una ontología, la fenomenología tuvo primero que separar las determinaciones y conexiones esenciales, tal como las entiende la actitud fenomenológica, es decir, los noemas desde los noemas mismos, y decidir después si el «eidos», la esencia, del noema en cuestión existe o no; sólo las proposiciones positivas existenciales aportan la base de los «conceptos fundamentales y los axiomas» de la ontología en cuestión, mientras que las proposiciones existenciales negativas tienen la «función» de «excluir los conceptos no válidos y las expresiones sin sentido»[23]. Como ejemplo, Husserl cita «el círculo cuadrado»: un producto del pensamiento, un noema que existe, como muchos otros noemas, aunque en la esencia (eidos) «el círculo cuadrado» no pueda existir; para que el juicio sea

---

[22] Husserl, *Ideen* III, nueva edición, La Haya, 1952 (Husserliana V), pág. 76

[23] *Ibíd.* págs. 85 y s.; cfr. todo el § 16.

posible, la esencia del noema «círculo cuadrado», no obstante, ha debido ser fijada de antemano. Esto aclara que, de acuerdo con Husserl, lo que constituye la ontología no son los resultados de la reducción eidética, sino los juicios existenciales que se le transmiten: es aquí, donde el juicio fenomenológico sobre los noemas se transforma en juicios ontológicos sobre lo eidético. La ontología es algo más que un simple esclarecimiento de conceptos ontológicos, pues abarca «el ámbito del *valer* de estos conceptos, el ser de la esencia y la validez del juicio de la esencia (la veracidad de los estados esenciales de las cosas)». Partiendo de su teoría de la significación y del conocimiento, Husserl presenta estas premisas sólo bajo la forma de proposiciones existenciales.

Los «juicios eidéticos existenciales» de la ontología fenomenológica aportan, según Husserl, los conceptos fundamentales, válidos para cualquier región de la ciencia: «número», «espacio», «cosa», «movimiento», etc. «Cualquier intuición simple "concilia en su interior" la esencia de la región que le corresponde con las categorías regionales apropiadas, que reciben sus planteamientos eidéticos en la ontología correspondiente, y, ante todo, encierra en sí todos los axiomas de esa ontología pertinente»[24]. Así se entiende por qué Husserl —apartándose de la tradición— habla constantemente de «ontologías», en plural: cada ontología esta definida regionalmente, quiere esto decir que es comprensible sólo en términos de la perspectiva fenomenológica general que siempre está articulada según los campos de investigación, de forma que existen ontologías de lo matemático, de lo físico, de lo psíquico, etc. Husserl introduce también una marcada diferencia al distinguir la ontología material de la formal. La ontología material no es otra cosa que las ontologías regionales, en tanto que la formal, como «ciencia eidética del objeto en general», muestra las estructuras formales básicas de la ontología material. La ontología formal comprende la «teoría del objeto» de Husserl, anterior al giro trascendental de su pensamiento.

Aunque Husserl reivindicó el concepto «ontología», no deberíamos olvidar que se ocupó de ella como un apartado que aún pertenecía por completo al dominio de la filosofía de la conciencia; su ontología fue fenomenológica en tanto que la reducción fenomenclógica se daba en ella siempre por supuesta. El ser «absoluto» pertenece sólo a la conciencia, y cualquier otro existente está siempre dentro de su horizonte. Los propios alumnos de Husserl tratarían de liberar a la concepción de

[24] *Ibíd.* pág. 91.

las ontologías formales y regionales de este contexto trascendental o (en el sentido epistemológico) idealista, de su introducción, para encaminarse hacia una nueva «ontología *real*» (Hedwig Conrad-Martius). Mencionaremos aquí al Círculo fenomenológico de Munich (Geiger, Pfänder, Reinach y otros) y a Max Scheler, quien, influido por los «muniqueses», dio un fuerte impulso —especialmente a través de su célebre ética de los valores— a la ontología antitrascendental, que trataba de zafarse de la reducción eidética, sin tocar la de signo fenomenológico (Scheler reinterpretó la *epojé* de tal manera, que resolvió el conflicto con la intención realista). Fue Scheler también, quien preparó el camino a otras grandes «reformas» metodológicas de la fenomenología —la de Heidegger, por ejemplo. Así, el «renacimiento» de la ontología no comenzó propiamente con Husserl, sino con sus discípulos, quienes rescataron de nuevo la ontología que Husserl liberara del subjetivismo, para situarla en su propio terreno. Un estudio de tales acontecimientos, publicado en 1933, e influido por esta situación, lo presentaba así:

> Como en toda filosofía pura de la conciencia, la fenomenología de Husserl es tan irremediablemente introvertida que, aunque se esfuerza en la reordenación objetiva, es incapaz de entender las actitudes mentales opuestas, siquiera en su «significación». Su ontología se relaciona con las ontologías anteriores porque parte de los mismos supuestos, pero ha neutralizado la fuerza de sus motivos. Ha vuelto a aquello que intentaba evitar. De modo que el desarrollo de la nueva ontología se ha quedado en una sólida realización de ciertos principios fenomenológicos, no más que en una transformación radical de la fenomenología —tal y como se ha mantenido en Scheler y en Heidegger—, que ha bebido en otras fuentes[25].

La ontología fundamental (Heidegger)

La transformación que hizo Heidegger del proyecto de husserliano no consistió en reinterpetar la fenomenología de forma realista, sino en invertir su relación con la ontología. Efectivamente, en *Ser y tiempo* afirma, casi en el sentido de Husserl, que la «ontología sólo es posible como fenomenología», pero aquí se trata de un concepto *metodológico* y no, como en Husserl, de la definición de un campo de *objetos*:

---

[25] Gerhard Lehmann, *Die Ontologie der Gegenwart in ihren Gestalten*, Halle, 1933, págs. 11 y s.

> La «fenomenología» ni designa el objeto de sus investigaciones, ni es un término que caracterice el contenido material de ese objeto. La palabra se limita a indicar *cómo* mostrar y tratar *lo que* debe tratarse en esta ciencia. Una ciencia «de» los fenómenos es aquella que comprende sus objetos *en manera tal*, que al estudiarlos permite que se manifiesten directamente y que directamente se demuestren[26].

Todo aquello que es un «fenómeno», es decir, objeto de la fenomenología, debe permitir la «manifestación directa» y la «demostración»: «El concepto fenomenológico de fenómeno significa *el ser de un ser que se muestra a sí mismo* (el subrayado es nuestro - H.S.), y muestra sus sentidos, sus cambios y sus derivaciones»[27]. De donde se sigue que «desde el punto de vista de su contenido, la fenomenología es la ciencia del ser de los entes, esto es, una ontología»[28].

Parece, por tanto, una ontología auténtica, y así podría entenderse de no tener en cuenta que Heidegger posee de la ontología un concepto peculiar: la conexión de lo ontológico con el sujeto, entendido como el lugar donde ese «mostrarse a sí mismo» ocurre, y la interpretación de la «cuestión del ser» en términos de «la *significación* del ser». Heidegger se sitúa más cerca de Husserl que del Círculo de Munich, de Scheler o de Nicolai Hartmann, porque no resta importancia a las condiciones subjetivas de la posibilidad de la ontología, ni, como hace Hartmann, las reinterpreta a la manera de una ontología objetivista; para Heidegger, estas condiciones se cumplen en el modo de ser de ese ser que es capaz de buscar la ciencia o la ontología: *el hombre*; por eso interpreta también ontológicamente las condiciones trascendentales del conocimiento —como aspectos del modo de ser del sujeto cognoscente—, y no en un sentido objetivista. El término que Heidegger utiliza para este sujeto que se caracteriza por el modo de ser, es «*Dasein*»:

> El *Dasein* es un ente que no se limita a ponerse delante entre otros entes. Es, antes bien, un ente ónticamente señalado porque en su ser *le va* este su ser. A esta constitución del ser del *Dasein* es inherente, pues, tener el *Dasein* en su «ser relativamente a este su ser», una «relación de ser». Y esto a su vez quiere decir: el *Dasein* se comprende en su ser, de un modo más o menos expreso. A este ente le es peculiar ser, con su ser y por su ser, abierto éste a él mismo. *La comprensión del ser es ella misma una*

---

[26] Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1957, pág. 35 [vers. esp.:*El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, F.C.E. Madrid, 1987].

[27] *Ibíd.*

[28] *Ibíd.* pág. 37.

"determinación del ser" del Dasein. Lo ónticamente señalado del *Dasein* reside en que éste *es* ontológico[29].

No sólo el sujeto, también la materia de la «ontología» viene a ser reinterpretada ontológicamente (en el sentido de Heidegger) como un modo de ser del *Dasein*. Al ser del ser de *este* modo de ser, es decir, al *Dasein*, que tiene siempre la capacidad de autocomprenderse, llama Heidegger «existencial» *(Existenz)* y a a sus determinaciones generales «existenciales» *(Existenzialien)*. Y el esclarecimiento de este ámbito en la «analítica existencial del *Dasein*», vista desde «su posibilidad y su necesidad en la estructura óntica del *Dasein*», es una «ontología fundamental», previa a todas las ontologías particulares:

> Las ciencias son formas de ser del *Dasein*, en las que éste se relaciona con un ser que no tiene necesidad de ser. Sin embargo, es esencial al *Dasein* ser en el mundo. La comprensión del ser que se relaciona con el *Dasein* interesa a la comprensión de algo como el «mundo» y a la comprensión del ser de los entes, que es accesible en el mundo. Las ontologías que se han ocupado de los entes de un ser de carácter distinto al *Dasein* se fundan y se motivan en la estructura óntica del propio *Dasein*, que contiene en sí la determinación de un comprender al ser de forma preontológica. Por eso, la *ontología fundamental*, de las que todas han de derivarse, debe buscarse en la *analítica existencial del Dasein*[30].

La forma en que el *Dasein* «es ónticamente señalado» se hace más precisa a través de la «comprensión del ser», como una «determinación del ser» del *Dasein* mismo, que nos permite entender por qué la ontología fundamental de Heidegger se presenta como una «hermenéutica del *Dasein*» y forma parte de la tradición filosófica del *Verstehen* (comprender). En la relación del *Dasein* con su propio ser, esto es, con la existencia, hay ya un *comprender*, y la ontología sigue en sus métodos esta indicación óntica, el procedimiento fenomenológico, que Heidegger interpreta como «*légein tà phainómena*» (permitir que se vea lo que se muestra a sí mismo), se puede concebir también como «exposición» *(Auslegung)*:

> El sentido que tiene para el método la descripción fenomenológica, es la *exposición*. El *logos* de la fenomenología del *Dasein* tiene el carácter de una *hermeneúein*, mediante la cual, la comprensión del ser que pertenece

[29] *Ibíd.* pág. 12.
[30] *Ibíd.* pág. 13.

> al *Dasein* mismo se *informa* sobre el verdadero significado del ser y sobre las estructuras fundamentales de su propio ser. La fenomenología del *Dasein* es *hermenéutica*, en el sentido original de la palabra, que se refiere al asunto de la exposición[31].

Se entiende, entonces, por qué Heidegger trata la «cuestión del ser» como un cuestión sobre el «*significado* del ser»: el carácter hermenéutico de su ontología sugiere esta interpretación. Lo que habitualmente se llama «ontología» o «hermenéutica» —teoría del ser y metodología de las ciencias del espíritu—, son aquí simples modos de entender el ser que se asienta en la estructura óntica del propio *Dasein*, y, como tal, provienen y dependen del sentido originario de aquellas expresiones. Sobre la filosofía, Heidegger afirma:

> La ontología y la fenomenología no son distintas a otras disciplinas filosóficas. Ambas son filosofía, tanto por su objeto como por sus métodos. La filosofía es una ontología fenomenológica universal, que parte de la hermenéutica del *Dasein* y que, como analítica de la *existencia*, ha encontrado el cabo del hilo conductor de toda pregunta filosófica, allí donde tiene su *origen* y a donde siempre *retorna*[32].

La influencia histórica de la ontología de Heidegger traspasa los límites del periodo que estamos tratando, basten dos ejemplos de lo que decimos. La sustitución del concepto tradicional de ontología esencial, cuyo último representante fue Husserl, por una ontología existencial, representada por la proposición «La "esencia" del *Dasein* reside en su existencia», condujo al *existencialismo*, pese a que Heidegger se ocupó de establecer lo que le separa de aquél en la *Carta sobre el humanismo (Brief über den Humanismus)*, de 1946. La transformación de la hermenéutica ontológica en una ontología hermenéutica, produjo, aparte de los trabajos del propio Heidegger sobre filosofía del lenguaje, la obra de Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método (Wahrheit und Methode)*, en 1960, donde el cambio en la relación de la ontología con la hermenéutica («ontología hermenéutica») sirve para arrebatar a la «hermenéutica del *Dasein*» su condición de disciplina fundamental, y sustituirla por un pensamiento «más original», que reflexiona sobre el «ser de los entes» y explica su presencia lingüística. *Verdad y método* aborda un «giro ontológico de la hermenéutica, siguiendo el hilo conductor del lenguaje»[33].

---

[31] *Ibid.* pág. 37; «*légein tà phainomena*», pág. 34.
[32] *Ibid.* pág. 38.
[33] H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1965, pág. 361.

De nuevo, la tradición poshegeliana, ontológica en este caso, deriva hacia una forma de monismo: la del ser.

La ontología crítico-realista (Nicolai Hartmann)

La historia de la nueva ontología en Alemania se caracteriza por la rivalidad entre la versión fenomenológica de Heidegger y su alternativa en la obra de Nicolai Hartmann (1882-1950). Con cierta frecuencia se establece un nexo entre la ontología de Hartmann y el «realismo crítico», lo que no es totalmente desacertado (el proprio Hartmann consideró su filosofía «crítica» y «realista»), pero, la referencia directa a este tipo de realismo puede confundirlo con la tendencia epistemológica del mismo nombre, que si bien se opuso al idealismo neokantiano desde finales del siglo XIX, no aspiró jamás, como Nicolai Hartmann, a la creación de una nueva ontología. El «realismo crítico» (E. von Hartmann, O. Külpe, A. Messer, y también, W. Wundt y A. Riehl), como posición filosófica, respeta los avances de Kant en la crítica del conocimiento, pero intenta justificar el carácter real de la conciencia cotidiana y de la ciencia, es decir, refuta la interpretación idealista del mundo como mera representación. Partiendo de lo «dado», y teniendo en cuenta el resultado de las ciencias particulares, intenta demostrar que es posible, en principio, establecer algunas certezas sobre las estructuras más generales de la realidad, al margen de la conciencia. En la medida en que esta filosofía tuvo un complemento metafísico, se asemeja al programa de la «metafísica inductiva», que parte de una «síntesis de las ciencias».

El camino de Nicolai Hartmann hacia la ontología tomó otra dirección. Alumno de Hermann Cohen y Paul Natorp, obtuvo la habilitación en Marburgo, el año 1909, con una tesis sobre «La lógica del ser en Platón». Sólo después, influido por Husserl, Scheler y los realistas críticos, reaccionó contra el neokantismo logicista de sus orígenes; y no porque tuviera la intención de ofrecer una teoría alternativa del conocimiento, sino para cambiar radicalmente las relaciones entre epistemología y metafísica, y con ello sustituir la lógica crítica del conocimiento, de corte neokantiano, por una «metafísica del conocimiento». Su obra, *Aspectos generales de una metafísica del conocimiento (Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis)*, publicada en 1921, sentó los fundamentos ontológicos de un programa al que dedicó toda su vida. Aunque él mismo se encargó de presentarlo siempre como una «nueva ontología», es-

taba pensado también para recuperar aspectos de la investigación que Kant y sus seguidores habían descuidado. Hartmann comenta la duradera impresión que le había causado el esfuerzo del neowolffiano Hans Pichler por reinstaurar el problema del ser en la filosofía. En su obra *De los fundamentos de la ontología (Zur Grundlegung der Ontologie)* (1935) Hartmann habla aún de la vuelta a la ontología, como defensa ante «la fuerza de los hábitos de pensamiento establecidos desde hace casi ciento cincuenta años, que han adquirido la solidez de una tradición»[34]. Hartmann, sin embargo, se distingue de los partidarios de la vuelta al historicismo en su forma de entender esta liberación como una necesidad objetiva, y no como la exigencia histórica del momento.

Para probar esta necesidad acometió la tarea de crear una «metafísica del conocimiento» desde las primeras líneas de su obra: «La investigación que sigue, parte de la convicción de que el conocimiento no es una creación, generación o producción del objeto, tal y como nos han enseñado los idealismos de viejo o nuevo cuño, sino la "aprehensión" de algo que está presente antes de cualquier forma de conocimiento, y es independiente de éste»[35]. No estamos aún ante un realismo metafísico, sino, más sencillamente, ante el comportamiento natural del conocimiento cotidiano y de la conciencia científica del mundo —en definitiva, quien lleva a cabo un acto de conocimiento cree o espera «aprehender» algo en sí mismo, que es independiente del sujeto cognoscente—, por tanto, la discusión sólo puede plantearse a la hora de interpretar, explicar o justificar esta concepción, que Hartmann caracteriza como

> la situación del fenómeno del conocimiento que es anterior ... a cualquier discusión sobre los diferentes puntos de vista. La forma natural de imaginar el conocimiento se caracteriza, precisamente, por el concepto de «aprehensión», que coincide con el realismo empírico, que, incluso el idealismo trascendental más extremo, a su manera, ha justidicado expresamente[36].

Para Hartmann, el realismo con que la actitud natural o científica se sitúan frente al conocimiento, es a la vez un fenómeno y un proble-

---

[34] Nicolai Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlín/Leipzig, 1935, págs. 1 y ss.

[35] *Ibíd.*

[36] *Ibíd.* pág. 2, cfr. también págs. 94 y ss.

ma que, como demuestra la historia del problema del conocimiento, no deja lugar para la filosofía; por eso debe situarse «antes de cualquier discusión sobre los puntos de vista», es decir, «al margen del idealismo y del realismo». (Los términos «fenómeno», «problema» y «ausencia de puntos de vista» están indicando ya un método.) Es entonces, cuando Hartmann afirma que el contenido fenomenológico del problema, así planteado, demuestra que la cuestión del conocimiento sólo puede ser una cuestión metafísica:

> puesto que, tanto si pensamos que al conocer «aprehendemos» algo en sí, como si volvemos al concepto de «producción», el contenido del problema no varía en nada. En ambos casos, se conserva la proposición que da lugar a la tesis fundamental de cualquier estudio: «El problema del conocimiento no es de índole lógica o psicológica, sino básicamente *metafísico*.» Y no se puede tratar con los métodos de la psicología o de la lógica, sino sólo a través de una *metafísica del conocimiento*, especialmente pensada para este propósito. Si es posible encontrar la solución por esta vía y hasta qué punto, es ya otra cuestión, que encontrará una respuesta en las próximas investigaciones[37].

En otro lugar, Hartmann afirma:

> No existe el problema del conocimiento sin el problema del ser, ya que la finalidad del conocimiento es conocer el ser. El conocimiento es, sencillamente, la afinidad de la conciencia con algo que es-en-sí. La teoría podrá probar después que ese en-sí no lo es, pero el fenómeno de la relación como tal es inseparable del mundo ... Una teoría del conocimiento no puede poner esto en cuestión, sin correr el riesgo de perder su objetivo[38].

Si el problema del conocimiento deviene metafísico, la teoría deberá remitirse únicamente a la metafísica. Por ello, para Hartmann toda teoría del conocimiento —y muy especialmente la teoría crítica— implica una metafísica que, sin embargo, no excluye la crítica: «La tesis kantiana sobre la imposibilidad de una metafísica acrítica sigue teniendo fuerza. Sólo esta tesis puede oponerse a su antítesis natural: no hay crítica sin metafísica... De la misma forma que la epistemología presupone una metafísica, ésta última presupone una teoría del conocimiento y ambas se limitan una a otra»[39].

---

[37] *Ibíd.* pág. 3.

[38] Nicolai Hartmann, «Wie ist kritische Ontologie möglich?», en *Festschrift für Paul Natorp* (1924), ahora en *Kleine Schriften*, Berlín, 1958, vol. III, pág. 269.

[39] Hartmann, *Zur Grundlegung*, págs. 6 y s.

Con todo, las dos relaciones de limitación no tienen el mismo valor: la «teoría crítica del conocimiento» que es el «prolegómeno de toda metafísica», en el sentido kantiano, y la «metafísica crítica», que es el «prolegómeno de la teoría del conocimiento», están situadas en planos diferentes. Hartmann llega desde la «metafísica del conocimiento» a la «ontología crítica», cuando establece la *philosophia prima sive ontologia* previa a la epistemología, de forma sistemática. En su último trabajo, *Los nuevos caminos de la ontología (Neue Wege der Ontologie)*, 1942-49, Hartmann recoge los argumentos más importantes de esta visión. En primer lugar, la teoría del conocimiento conlleva tanto el conocimiento filosófico como científico; no es posible, por tanto, adoptar una posición previa al conocimiento, sino sólo plantearlo como fenómeno y como problema. En segundo lugar, el conocimiento nunca es un puro fenómeno de la conciencia, como las creencias, las representaciones, etc., sino un «acto trascendente», esto es, una relación en la cual nos situamos ante algo, independiente de la conciencia, con una «actitud ontológica», lo que vale también para construir la teoría de un conocimiento, «que reflexiona sobre sí mismo». En tercer lugar, la «relación de conocimiento» entre objeto y sujeto «es lo que confiere al acto su trascendencia», pues «es de raíz una relación de ser, es más, de un ser real, y, por otra parte, se trata de una de las muchas relaciones reales que ligan a la conciencia con el mundo real que la rodea»[40]. Hartmann justifica su tercera tesis planteando el problema del conocimiento no ya como metafísico, sino como un problema ontológico y, como tal ontología, por encima de la teoría del conocimiento: la ontología y la epistemología establecen una relación de *ratio essendi* a *ratio cognoscendi*. Su pensamiento es, por tanto, una ontología en el sentido estricto, como hemos establecido al principio de este capítulo. Su consistencia es obvia, a la luz de la comparación con muchas ontologías recientes.

Sin embargo, la ontología de Nicolai Hartmann se aleja de la antigua *prima philosophia sive ontologia* por sus pretensiones críticas. La fuerza de la tesis kantiana sobre la imposibilidad de una metafísica sin crítica, le impulsa a superar la ontología precrítica. Pero Hartmann no llega a desarrollar una filosofía trascendental, como «analítica del entendimiento puro», ya que lo que él entiende por «crítica» difiere esencialmente de la crítica kantiana y, sólo en parte, recorre la «vía crítica» de Kant. Para empezar, separa los elementos críticos de los subjetivos, que forman la base del idealismo:

---

[40] Hartmann, *Neue Wege der Ontologie*, Stuttgart, 1949, pág. 107.

> Si se sacrifica el subjetivismo, cabe sacar de la tendencia de la crítica una consecuencia totalmente distinta: la consecuencia de que es, precisamente, lo *metafísico* del problema del conocimiento aquello que se debe *tratar críticamente*. Mientras sólo se entienda por «crítico» lo fundado en principios del sujeto, semejante elaboración implicará una contradicción; mas, si por elaboración crítica se entiende aquélla que tiene en cuenta todos los elementos de un problema planteado, prescindiendo de si trascienden o no al sujeto —y, en este caso, la crítica como tal nunca puede constituir una instancia contra el contenido del problema, sino sólo contra ensayos precipitados de solución—, semejante contradicción se deshace por sí sola. Una tesis crítica del conocimiento puede ser perfectamente metafísica, y tiene que serlo, porque metafísico es su problema. Lo no-crítico es precisamente el negar lo metafísico allí donde existe[41].

Así, la actitud crítica, opuesta al dogmatismo, quiere decir abstinencia metódica de puntos de vista particulares, en la medida en que el objeto de la indagación no los sugiera. Esta variante de la *epojé* husserliana no significa más que ausencia de preconceptos y presuposiciones. En este sentido, la crítica ontológica es siempre, en primera instancia, el examen crítico del campo de un problema y el rechazo argumentado de afirmaciones imprudentes o infundadas. Por otra parte, el elemento crítico que Nicolai Hartmann recoge directamente de Kant, por considerarlo el núcleo racional de la crítica kantiana, es la distinción entre la cosa-en-sí y la apariencia: «La cosa-en-sí es el auténtico motivo crítico de la "filosofía crítica"; su abandono por parte de los pos y neokantianos es, ni más ni menos, que el abandono de la propia posición crítica»[42]. La idea de la cosa-en-sí:

> distingue la crítica ontológica de la wolffiana. La *philosophia prima* de Wolff fue racionalista; la cosa en-sí de Kant, por el contrario, no es racional, es inteligible, pero no sensible, se puede pensar, pero no intuir y, por tanto, no es cognoscible. Kant, por eso, la calificó de «nóumeno, en el sentido negativo», aunque su existencia fuera positiva[43].

Hartmann interpreta, entonces, la filosofía crítica de Kant como la ontología negativa de un «objeto infinito» de conocimiento, como una

---

[41] Nicolai Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlín, 1921, pág. 28 [vers. esp.; *Metafísica del conocimiento*, trad. J. Rovira Armengol, Ed. Losada].

[42] *Ibíd.* pág. 142.

[43] *Ibíd.* pág. 148.

«meta infinita», e infiere de ello que «la ontología negativa de Kant debe ser transformada en una ontología positiva»[44].

Esta «ontología positiva», en la medida en que se considera crítica, sólo puede caracterizarse por sus métodos, y justificarse por sus resultados. «No se trata, por consiguiente, de caracterizar la ontología, desde el principio, como un realismo»[45]. Aquí Hartman expresa lo que debe a Husserl y Aristóteles. Aunque la actitud fundamental del análisis crítico sólo se puede asociar a una *epojé* fenomenológica, al describir el momento inicial del trabajo ontológico, hace referencia expresa a la fenomenología de Husserl, naturalmente, sólo en su aspecto eidético:

> Podemos describir el fenómeno del conocimiento, diciendo que la conexión de sus aspectos esenciales, en conjunto, es perspicua al tiempo que ofrece garantías de ser completa. El método que planteamos para su estudio es fenomenológico. Esta ciencia filosófica, aún joven, esta provista ya de una gran abundancia de importantes análisis sobre la esencia, pero no es así en el ámbito del conocimiento, donde se ha limitado casi exclusivamente a los aspectos lógicos y psicológicos del fenómeno. Hasta ahora no había existido una *fenomenología del conocimiento*, en el sentido de un análisis esencial del elemento *metafísico* de ese conocimiento. Es necesario crearla desde los fundamentos[46].

En esta dirección van los esfuerzos de Hartmann:

> en un intento de seguir la actitud natural de la conciencia cognoscente y de comprender el fenómeno del conocimiento (siempre en el sentido estricto del problema), con la mayor amplitud posible. Esta tarea analítica preliminar no se plantea solamente desde las interpretaciones, siguiendo puntos de vista particulares, sino también desde las formulaciones genuinas de la cuestión, es decir, *del lado de la formación del problema*, seleccionando perspectivas y puntos de interés. Trata, sobre todo, de la pura *quaestio facti*[47].

La fenomenología es aquí descripción y análisis de fenómenos, con los métodos de la reducción eidética; por eso se llama «análisis de esencias». (Es evidente que la interpretación metafísica del ámbito de los fenómenos y las esencias, inherente a este análisis, aleja a Nicolai Hartmann de Husserl.) El siguiente paso metodológico de Hartmann es el

---

[44] *Ibíd.* págs. 142 y 148.
[45] *Ibíd.* pág. 152.
[46] *Ibíd.* pág. 30.
[47] *Ibíd.*

análisis del problema que él llama, siguiendo a Aristóteles, «*aporético*», donde también Aristóteles le sirve de modelo. El tercer paso, es la propia formación de la teoría, que Hartmann no concibe directamente como construcción de un sistema, sino como elaboración argumentativa del problema objetivo. Si seguimos estos cuatro pasos: *epojé* de puntos de vista específicos, análisis de esencias (fenomenología), análisis del problema (aporético), y formación de la teoría, vuelve a evidenciarse la distancia que media entre Hartmann y Husserl y, lo poco consistente que sería juzgar la ontología del primero una simple continuación de la fenomenología, por otros medios, como se ha hecho en más de una ocasión. Más correcto sería decir que Hartmann creyó estar utilizando un método fenomenológico «imposible desde el planteamiento filosófico que le dio Husserl, como si fuera un instrumento sin dueño»[48].

Sería imposible exponer de forma exhaustiva en este lugar la ontología de Nicolai Hartmann; nos conformaremos con apuntar algunas características. Ya hemos dicho que se consideró a sí misma una nueva ontología, precisamente por ser una ontología *crítica*. Se esforzó por evitar los errores de la ontología anterior, en el método y en lo concerniente al contenido de su enseñanza. En opinión de Hartmann, aquellos errores eran imputables a la identificación de pensamiento, ser ideal y estructuras del ser real; una «tríada de estructuras que, en esencia, son completamente distintas»[49].

> ¿Qué es, entonces, lo que falla en la antigua ontología?... Precisamente, el haber identificado la forma lógica y la forma del ser que se presupone. Según esto, no puede existir nada ilógico en lo real; la lógica gobierna por completo el mundo de las cosas, incluso en lo particular y concreto. A esta primera tesis de la identidad, sigue una segunda: la ecuación: estructura lógica-pensamiento puro *(ratio)*. Este supuesto es obvio, pero arbitrario. Establece que el reino de las estructuras ideales y de las leyes se sustenta con independencia del pensamiento, está ya presupuesto en el pensamiento mismo, como algo que se autosustenta. Leyes como el principio de identidad o de contradicción, el *dictum de omni et nullo* y las que rigen las figuras del silogismo son de esta clase[49].

Mientras el primer error lleva a la ontología a una racionalización injustificable del mundo, el segundo subjetiva lo lógico e imposibilita

---

[48] Lehmann, *Ontologie der Gegenwart*, pág. 24.

[49] Hartmann, *Wie ist kritische Ontologie möglich?*, págs. 272 y s.; sobre lo que sigue a esta cita, *vid.* págs. 273 y ss.

la solución del problema ontológico del conocimiento. No obstante, según Hartmann, resulta imprescindible, una identidad, al menos parcial, entre estos tres dominios: si lo real fuera completamente ilógico, si no fuéramos racionalmente cognoscibles y si la forma lógica de la realidad como ser ideal no fuera comprensible, al menos en parte, para el pensamiento, no habría conocimiento previo de la realidad. De ahí que el método deba proceder inductivamente (en el sentido aristotélico y también sobre el modelo de la «metafísica inductiva»): «Las categorías de que se ocupa la nueva ontología no han sido adquiridas por la definición de lo universal, ni por su derivación de una tabla formal de juicios, sino recogidas, paso a paso, de las relaciones de lo real»[50]. Es necesario evitar el error que entraña considerar que cualquier universal es, automáticamente, un principio: «Es indudablemente cierto que todo principio es universal, pero ello no quiere decir que todo lo que es universal sea también un principio»[51]. Este fue el error que, según Hartmann, produjo la metafísica deductiva de las formas sustanciales, que la antigua metafísica creyó determinantes del ser real *a priori*; la nueva ontología, por tanto, no puede presentarse como ontología esencial pura.

Esta línea de argumentación indica también los dos aspectos más importantes de la teoría ontológica de Hartmann. En primer lugar, la cognición racional y lo racionalmente cosgnoscible son, desde la perspectiva ontológica, islas en un mar irracional, donde lo «irracional» es aquello que elude la razón. Hartmann no se encontraba solo en su oposición al «panlogismo» hegeliano (origen de la identificación tradicional de lo lógico, lo ideal y lo real), que era compartida por las filosofías contemporáneas de la vida y de la existencia, aunque él puso buen cuidado en diferenciarse de estas últimas interpretaciones. En su crítica de la vieja ontología, Hartmann desarrolla una tendencia a pensar en metáforas espaciales: niveles, dominios y estratos. Se podría decir que su filosofía es casi geográfica; su teoría sobre las categorías, cuyo centro es el análisis modal, es, esencialmente, una tipología ideal de los conceptos. No obstante, hay que resaltar que estas categorías son principios del *ser* y que, efectivamente, indican una *Estructura del mundo real (Aufbau der realen Welt)* (1940) pero no lo determinan por completo. La celebre teoría de Hartmann sobre los *estratos* (el ser físico, orgánico, psí-

[50] Hartmann, *Neue Wege*, pág. 13.
[51] *Ibid.* pág. 11.

quico *(seelisch)* y mental *(Geistig)*, no se deduce simplemente de la teoría de las categorías, intervienen aquí elementos casi empíricos.

Para comparar la ontología de Nicolai Hartmann con la de Heidegger, desde una perspectiva actual, podríamos decir que, ciertamente Hartmann influyó en su época, pero no fue, como Heidegger, un hito; y ello por varias razones, tanto internas como externas a la filosofía, entre las razones extrafilosóficas, hay una derivada de la historia de la ciencia: Hartmann, en su pretensión de lograr una demostración científica de los principios y estratos del ser, acabó por entablar una competición con las ciencias naturales empíricas, que estaba destinado a perder. Su teoría de los estratos, en especial, lo llevó a adoptar posiciones cercanas a la teoría de la evolución, y a explicaciones psicológicas empíricamente insostenibles. Entre las razones intrafilosóficas está la influencia de la filosofía analítica, que provocó la aparición de una crítica más rigurosa, por ejemplo, la crítica del sentido y la crítica del lenguaje. La nueva ontología, considerada en su totalidad, tuvo serias dificultades para enfrentar lo argumentos críticos de este tipo.

¿Ontología hoy?

Asegurar si es posible o necesaria una ontología en nuestra época, es algo que no sólo depende de lo que entendamos por «ontología», sino de cómo veamos su «renacer» en nuestro siglo. Tras un breve repaso de los distintos sentidos del término «ser», Wolfgang Stegmüller dice: «El fracaso en el intento de dar a este verbo auxiliar un sinnúmero de significados y usos sustantivos, ha producido un malestar, que llegó a ser una auténtica epidemia en Europa central durante más de cien años, de la que, quizás, nos estemos liberando ahora: la plaga del ser («del ser de los entes», etc.)»[52]. Resulta difícil incluir en este juicio la ontología de Nicolai Hartmann, que pretendía ser una ciencia de lo *real* y no un filosofar sobre el significado de las palabras. Estas objeciones cuadran mejor a Heidegger por su tremenda manipulación de la palabra «ser», aunque, en realidad, su filosofía sólo es una «ontología» en sentido limitado y, desde luego, completamente distinto al de la tradición. Ciertamente, ha sido este cambio de significado, lo que le ha dado a su «ontología» un papel en la historia del pensamiento, como fi-

[52] Wolfgang Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, Berlín/Heidelberg/Nueva York, 1969, vol. I, pág. 5.

losofía de un ser no objetivo, que consiste en *reinterpretar el conocimiento ontológico como hermenéutica* (a lo que Hartmann siempre se opuso). Así, fue sobre todo la influencia de Heidegger en la literatura, el arte y la teología, lo que le ha hecho importante hasta nuestros días, si bien en la forma de la ontología hermenéutica de Gadamer, ya que el pensamiento esotérico de los últimos escritos de Heidegger sigue siendo inaccesible. Muchos científicos sociales e historiadores esperaron de la hermenéutica de Gadamer el fundamento para sus disciplinas, que Heidegger les había negado, pero el interés de Gadamer por los aspectos históricos y filosóficos fortaleció los elementos hermenéuticos del pensamiento de Heidegger, de forma que las expectativas quedaron nuevamente frustradas.

Lo que en última instancia decidirá el ulterior destino de la ontología, como filosofía que antepone la cuestión del ser al problema del conocimiento será (ya lo hemos apuntado) la consideración basada en la crítica del significado y no, primordialmente, los argumentos que derivan de la crítica del conocimiento. Lo que cabe objetar a Hartmann, es que la relación real objeto-sujeto, con la que, según él, se debe interpretar el conocimiento, no se puede establecer con objetividad, ni es susceptible de descripción, pues más que un fenómeno viene a ser algo metafórico, una interpretación espacializada de lo que entendemos por «conocimiento». También sería lícito sospechar que en su «metafísica del conocimiento» se esconde una *confusión de discursos diferentes*, pues parece claro que el discurso explicativo está disfrazado de discurso descriptivo, y da la impresión de que los contenidos del significado de los conceptos se pueden aprehender mediante la simple descripción de los fenómenos. Pero, también en Heidegger se da una confusión de signo contrario cuando define la «descripción fenomenológica» como «interpretación», presentando así lo descriptivo como explicativo. La forma que Husserl tiene de entender la fenomenología autoriza a pensar de esta manera, ya que, en definitiva, allí, como en Hartmann y otros ontologistas, los conceptos se explican en términos descriptivos; de hecho, hay que reconocer en Heidegger la intención de renunciar a este planteamiento. Para Husserl, los noemas son, a la vez, significados, como lo que se entiende en las noesis o actos de la conciencia, *además* de algo que cabe describir fenomenológicamente en la *epojé*; en tanto que para Heidegger, su ontología o «hermenéutica» del *Dasein*, caracteriza de nuevo tales noemas (por ejemplo, los existenciales) como algo que puede ser expuesto. Probablemente, por esa razón, critica todos los intentos de pensar el ser como objeto y, por consiguiente, como ser. Y,

sin embargo, no pudo evitar hablar del ser de una forma casi descriptiva: como lo que se oculta en sí, lo que es en-sí, etc.[53]. De este modo, no encontramos una ontología consistente, que no necesite recurrir a la descripción del conocimiento, ni en su antigua ni en su nueva versión, ya que como pura ciencia de conceptos, queda reducida a una parte de la semántica[54]. Para conciliarla con las pretensiones de conocimiento objetivo, habría que atribuir un «ser» objetivo a las denotaciones de las palabras-concepto, y esto requeriría no ya el simple rechazo del nominalismo, sino también la referencia a la teoría del significado, capaz de identificar el sentido de una expresión con el objeto que quiere expresar, lo que no se ha conseguido. Se vuelve a confirmar hoy, en una situación distinta, la verdad de las palabras de Kant sobre «el arrogante nombre de ontología».

---

[53] *Vid.* Martin Heidegger, «Uber den Humanismus»: «Todavía el ser. ¿Qué es el ser?» Es él mismo. El pensamiento futuro tendrá que aprender a experimentarlo y expresarlo. «El ser» no es Dios, ni es el mundo. El ser esta delante de todos los entes, pero está más cerca del hombre que los otros entes, más que un paisaje, un animal, una obra de arte, más que un angel o Dios. El ser es lo que está más cerca ...» (págs. 19 y ss.).

[54] Esta es la tesis crítica fundamental de Ernst Tugendhat, que trató de demostrar en su polémica contra la tradición: la ontología ha sido siempre lo mismo que la semántica formal; cfr. *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Francfort, 1976.

8. Epílogo: El Hombre

Un trabajo sobre la filosofía alemana del siglo XIX quedaría incompleto sin tratar un fenómeno que suscitó gran interés a finales del periodo: nos referimos a la antropología filosófica. A primera vista, puede considerarse una simple curiosidad, típicamente alemana, esta *mésalliance* entre la ciencia antropológica y la filosofía. También a primera vista, semejante alianza podría parecer beneficiosa para ambas partes: la ciencia empírica del hombre podría satisfacer así sus necesidades filosóficas, y el intento puramente filosófico de responder a la pregunta «¿Qué es el hombre?» recibiría a cambio, por fin, una base segura en las ciencias empíricas. La posibilidad de que la ciencia empírica se hiciera filosófica y de que la filosofía se convirtiera en empírica, explica en parte la fascinación que ejerció esta nueva antropología tras *La posición del hombre en el universo*, de Max Scheler (1928), a la que Heidegger sintió la necesidad de oponerse, ya en su libro sobre Kant, de 1929:

> Antropología no es, desde hace ya mucho tiempo, el nombre de una disciplina, sino la palabra que designa una tendencia fundamental en la posición actual que el hombre ocupa frente a sí mismo y a la totalidad de los entes. De acuerdo con esta posición fundamental, nada es conocido ni comprendido hasta no ser aclarado antropológicamente. La antropología no busca sólo la verdad acerca del hombre, sino que pretende decidir sobre el significado de la verdad en general[1].

[1] Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), Francfort, 1951, pág. 189 [vers. esp.: *Kant y el problema de la metafísica*, trad. Gred Ibscher Roth, F.C.E.].

Las palabras de Heidegger se dirigen más contra una tendencia del espíritu de la época que contra el propio fundador de la antropología filosófica, quien, efectivamente, la concibió como una disciplina fundamental de la filosofía y de las ciencias del espíritu, pero también como una introducción a la metafísica, y que, por otra parte, nunca pretendió, como Heidegger temía, reducir la filosofía a una simple antropología.

El mismo Heidegger criticó también la bienvenida que sus contemporáneos dieron al «antropologismo», es decir, a la nueva versión en las relaciones entre la filosofía y las ciencias particulares, que ya se había intentado en los casos del psicologismo, sociologismo, biologismo y, desde luego, del historicismo.

Desde esta perspectiva, la antropología filosófica es sólo un intento, entre muchos, de superar la crisis de identidad de la filosofía posterior a Hegel; un caso más de «rehabilitación de la filosofía como ciencia», lo que explica en gran parte el alcance de su influencia. Fue, además, testigo de otra crisis: la de los propios filósofos. Por tanto, la filosofía antropológica es parte de la historia del conflicto que el «desplome del idealismo» provocó en la tradicional autocomprensión del hombre, y representa, en cierto sentido, un momento fundamental de esa historia. Así, será conveniente ver, también a la luz de la cuestión del hombre, la revolución poshegeliana, abanderada por la historia y la ciencia, y los consiguientes problemas, que hemos presentado en los capítulos anteriores a través de seis grandes temas.

1. «La filosofía antropológica»

La pregunta «¿qué es el hombre?» ha sido el núcleo de la filosofía desde sus orígenes, de forma que, en sentido estricto, la expresión «antropología filosófica» es un pleonasmo. Incluso Kant afirmaba que la metafísica, la moral y la religión «básicamente... se podían considerar partes de la antropología», puesto que, en definitiva, las preguntas estelares, «¿qué podemos saber?», «¿qué podemos hacer?», y «¿qué podemos esperar?» se refieren a la cuestión «¿qué es el hombre?»[2]; con ello Kant se coloca entre los primeros partidarios de reducir la filosofía a antropología. Pero, el hecho de que en nuestro siglo se haya sentido la

[2] Kant, *Logik*, A 26; Heidegger coincide por completo con la tesis kantiana, que Scheler reivindica; *vid.* Heidegger, *Kant*, págs. 188 y ss.

necesidad de especificar la naturaleza filosófica de la antropología, indica que la cuestión sobre la naturaleza del hombre no ha sido siempre algo *evidentemente* filosófico. En realidad, no se puede acusar a Kant de reduccionismo, ya que la separación de ambas disciplinas es posterior a Hegel, y sólo entonces las referencias a las preguntas fundamentales de la antropología pudieron tomarse por una reducción de raíz extrafilosófica. Entre la antropología como subdisciplina o disciplina fundamental de la filosofía, y la antropología filosófica de nuestra época, hay que situar el surgir de las ciencias empíricas del hombre: la biología humana de la «antropología cultural» de origen anglosajón (llamada en Alemania «*Völkerkunde*» o «estudio de los pueblos»). Sólo después de haberse apartado durante un tiempo de la sistemática filósofica, pudo la antropología volver a conectar con las preguntas filosóficas, lo que explica el carácter reactivo y asimilador de la antropología filosófica. Dado que el conocimiento material del hombre sólo puede ser conocimiento material empírico, incluso desde el punto de vista filosófico, este saber, ni se obtiene ni se justifica a través de métodos filosóficos, tal como Hegel había planteado. De manera que los elementos filosóficos de la antropología se plantean como un problema.

Arnold Gehlen cortó el nudo gordiano, sin deshacerlo, cuando confesó perseguir una filosofía que fuera ciencia empírica, de modo que el adjetivo «filosófico» vino a querer decir únicamente que la nueva ciencia empírica del hombre estaba interesada en aquellas preguntas que tradicionalmente se habían considerado filosóficas. Max Scheler no llegó tan lejos: consideró la antropología una disciplina filosófica porque planteaba las preguntas sobre la esencia que las ciencias empíricas siempre habían rechazado. Por otro lado, Helmut Plessner, cuya obra *Los grados de lo orgánico y el hombre: una introducción a la antropología filosófica (Die Stufen des Organischen und der Mensch. Eine Einleitung in die philosophische Anthropologie)*, de 1928, representa el segundo trabajo básico de esta disciplina, se aparta de Scheler, al criticar la fijación de las preguntas sobre la esencia —que también encuentra en Jaspers y Heidegger—, y caracterizar el elemento filosófico de la nueva ciencia del hombre como un resultado de la «coincidencia parcial» de la «filosofía comprensiva» y la «antropología comprensiva». No obstante, esta «disciplina periférica» tenía metas filosóficas muy importantes que satisfacer, entre otras, la norma que guía la formación del concepto en las ciencias humanas. Plessner ofrece una justificación más satisfactoria que la de Scheler al dudoso carácter filosófico de la antropología, ya que comienza por aclarar la índole de las preguntas que la disciplina se

plantea, en tanto que Scheler ofrece pocas respuestas satisfactorias —exclusivamente las que se refieren a la esencia—, tanto para el punto de vista filosófico, como para el antropológico. Scheler se limita a posibilitar un modelo anticuado de «ciencias de las esencias», revivido bajo los auspicios de la filosofía. Sin embargo, ¿hasta qué punto la pregunta "¿qué es el hombre?" constituye una cuestión filosófica?

Si la entendemos como una pregunta sobre la «esencia», lo esencial o lo característico de la especie; sobre lo fundamental en las funciones vitales del *homo sapiens*, y sobre la diferencia que lo separa radicalmente del resto del mundo orgánico, sólo es posible una respuesta por vía empírica: la de la biología humana o la de la ciencia del comportamiento. La división kantiana en antropología prágmatica y fisiológica: «El estudio fisiológico del hombre es la investigación de lo que la naturaleza hace del hombre; el estudio pragmático consiste en lo que el hombre, como ser que actúa libremente, hace o puede o debe hacer consigo mismo»[3], no es muy eficaz, puesto que el «estudio pragmático del hombre» siempre se ha considerado científico y, por tanto, exclusivo de las ciencias sociales; de hecho, ambas antropologías sólo son posibles como disciplinas empíricas. Por otra parte, la presuposición de un «ser que actúa libremente» hace sospechar que la antropología pragmática no es sino una ética, ya que sólo en ese terreno es posible hablar de agentes libres, incluso considerándolo desde el punto de vista práctico, pero así se sacrifica el carácter empírico de la ciencia. No obstante, la pregunta «¿qué es el hombre?» puede plantearse con otro sentido, esto es, no sobre los aspectos característicos del *homo sapiens*, sino sobre nuestra identidad intrínseca. «¿Qué es el hombre?» puede convertirse en «¿qué somos nosotros?», en cuyo caso sólo las ciencias humanas o ciencias del espíritu tienen capacidad para responder. El conocimiento empírico sobre nosotros mismos, que nos proporcionan estas ciencias, debe ser completado con la labor de *interpretación*, pues sólo ésta permite un conocimiento inteligible de nuestra identidad. Se puede afirmar, que únicamente accedemos a este saber cuando, tras recabar la información empírica, conocemos también «lo» que podemos «comprender» sobre nosotros mismos como seres. Desde Descartes, la autocerteza reflexiva ha sido un tema fundamental de la filosofía moderna, que no se alcanza primordialmente a través del conocimiento de los objetos, sino interpretando lo que se sabe de ese conocimiento —especialmente, la

[3] Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, A III.

aclaración explicativa y la crítica de los supuestos primarios—, tal y como resulta de la estructura del discurso, que es la forma en que puede reconstruirse la reflexión filosófica tradicional. En «este» aspecto reside el elemento filosófico de la antropología filosófica.

El propio fundador de la materia lo confirma. En Scheler, la pregunta sobre la esencia del hombre es *descriptiva* sólo por el influjo eidético, ya que el contexto indica que la entiende de forma *interpretativa*:

> En ninguna época han sido las opiniones sobre la esencia y origen del hombre más inciertas, imprecisas y múltiples que en nuestro tiempo ... Al cabo de unos diez mil años de historia, nuestra época es la primera en que el hombre se ha hecho plena e íntegramente problemático; ya no sabe lo que es, pero sabe que no lo sabe[4].

Resulta obvio que Scheler no habla aquí de la ignorancia en el sentido de ausencia de conocimiento empírico, sino como pérdida de identidad. Scheler relaciona su filosofía antropológica con una «historia de la autoconciencia del hombre», que en su opinión muestra un carácter progresivo, y establece como meta de su disciplina la interpretación de este estado de cosas:

> Uno de los problemas fundamentales de la antropología filosófica es el del verdadero sentido que debemos atribuir al extraordinario incremento de la conciencia humana. Podríamos formular la pregunta según una antítesis rotunda: ¿significa un proceso en el que el hombre concibe cada vez con mayor profundidad y verdad su posición objetiva y su lugar en el conjunto de lo real?, o ¿es sólo el aumento de una ilusión peligrosa, el síntoma de una creciente enfermedad?[5].

Es evidente que las generalizaciones empíricas al uso sobre nuestra especie no son capaces de resolver la interpretación; incluso en Scheler, la pregunta antropológica por excelencia es la expresión de la necesidad de una autocerteza interpretativa, a la luz del conocimiento empírico que poseemos sobre nosotros mismos. Para Plessner esto es muy claro, él pide a la antropología filosófica «una teoría del hombre de intencionalidad filosófica, basada en su esencial incertidumbre». Una «incertidumbre» que tiene causas históricas; la idea del hombre «está ... en peligro».

---

[4] Scheler, «*Mensch und Geschichte*», en *Philosophie Weltanschauung*, Munich, 1954, pág. 62 [vers. esp.:*La idea del hombre y la historia,* trad. Juan José Oliveira, Buenos Aires, Siglo XXI].

[5] *Ibid.* pág. 65. *Vid.* también págs. 63 y ss. [*ibid.* vers. esp.].

> Cuando las antiguas garantías metafísicas y ontológicas dejan de ser las cuestiones superiores, el hombre y la humanidad se convierten en un problema moral. La unidad formal del hombre como especie biológica, es decir, sus rasgos característicos: la verticalidad, el desarrollo de las manos, el lenguaje, la invención y el uso de herramientas, la capacidad de entender a sus semejantes y, por tanto, de manipular los elementos espontáneos que le ha dado la naturaleza, todo ello, no es suficiente para que el hombre sea un hombre. El hombre puede perderse a sí mismo, en el sentido más preciso de la palabra, puede perder su nivel de existencia históricamente responsable, cuando no valora esa responsabilidad. Ahora bien, el valor ya no está garantizado por una tradición incuestionable, y cuando el hombre duda seriamente de la tradición, su humanidad, como hecho y como aspiración, se convierte en un problema para él. Problema de terrible alcance y profundidad, pues no se trata ya de saber si la criatura divina ha pecado o de si el hombre pecador y finito es capaz de concebir la infinita esencia de Dios, sino de cómo el hombre, sujeto de las leyes causales, afirma su libertad dentro de la determinación de esas leyes. Se trata, en definitiva, de la humanidad y, también, de sus limitaciones teóricas y obligaciones prácticas, de qué significa y cómo es posible ser hombre[6].

El «método para que el hombre sea capaz de *descubrirse de nuevo*, asumiendo el riesgo (la cursiva es nuestra - H.S.), de acuerdo con Plessner, es el «escepticismo sin trabas»; éste es asunto de la filosofía y sólo se aviene con una «antropología filosófica, realizada con los métodos de la crítica científica». Queda ahora más claro en qué sentido Plessner localiza su nueva disciplina allí donde se encuentran las dos ciencias tradicionales; de hecho, es un proyecto de ciencia empírica del hombre, con el propósito de interpretar, establecer sentido y asegurar una identidad. En este sentido, y sólo en él, la antropología filosófica es filosofía.

Cuando aceptamos la antropología filosófica como una respuesta a la pregunta «¿qué es el hombre?», en la que, por razones de historia de la ciencia, conocimiento empírico e interpretativo forman un universo particular, estamos evidenciando hasta qué punto coinciden en ella la crisis de identidad de la filosofía y de los filósofos. Al escepticismo con que Scheler, Plessner y tantos coetáneos contemplan la imagen tradicional del hombre, se une también una actitud escéptica sobre la posibilidad de resolver la «crisis del yo» a través de la tradicional auto-

---

[6] Helmut Plessner, «Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie» (1931), en *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Francfort, 1979, págs. 141 y ss.

certeza reflexiva o filosófica, de ahí las conexiones precarias entre lo filosófico y lo empírico en la antropología filosófica.

2. Del concepto de «existencia» a la «criatura incompleta»

Max Scheler confirma la interpretación de la antropología filosófica como el estadio final de una crisis histórica en su obra *El hombre y la historia (Mensch und Geschichte)*, de 1926, donde trata de explicar el cambio en la interpretación que el hombre hace de sí mismo en función de una tipología, y presenta el resultado como «una modesta introducción a la antropología comprensiva». Pese a que no alude a la historia, y presenta en realidad cinco tipos de autointerpretación humana, los sitúa en sucesión histórica. La «antropología religiosa», que interpreta al hombre como creación de Dios, en palabras del propio Scheler: «carece de sentido para la ciencia y la filosofía independiente». El segundo tipo es el «*homo sapiens*», según Scheler, «un descubrimiento de los griegos, de la ciudad-estado griega: uno de los descubrimientos más trascendentales de la historia de la autovaloración humana, que debemos a los griegos y sólo a ellos». El fundamento de esta imagen del hombre es la razón *(logos, ratio)*, principio ordenador del mundo y causa de la especial situación del hombre en la naturaleza.

> En esta idea conviene precisar cuatro notas de importancia eminente: 1) El hombre lleva en sí un agente divino que la naturaleza no contiene subjetivamente. 2) Ese agente se identifica ontológicamente, o por lo menos en su principio, con lo que eternamente plasma al mundo y le da forma de mundo (racionalizando el caos, convirtiendo la «materia» en cosmos); por lo tanto, ese agente es verdaderamente capaz de conocer el mundo. 3) Ese agente como λόγος —reino de las «*formae substantiales*» en Aristóteles— y como razón humana tiene poder y fuerza, aun sin los instintos y la sensibilidad (percepción, μνήμη, etc.) comunes al hombre y a los animales, para realizar sus contenidos ideales (poder de espíritu, fuerza propia de la idea). 4) Este agente es absolutamente constante en la historia, en los pueblos y en las clases[7].

Scheler llega incluso a afirmar que «el cambio fue tan importante, que la práctica totalidad de la tradición específicamente filosófica de la antropología, desde Aristóteles a Kant y Hegel, no ha alterado en esencia estos cuatro aspectos de la teoría del hombre»[8], y continúa: «esta

---

[7] *Mensch und Gestchichte*, pág. 69.
[8] *Ibid.*

teoría del *"homo sapiens"* produjo en Europa una de las ideas más peligrosas que puedan existir, la del ser evidente para sí mismo». Dilthey y Nietzsche fueron los primeros en darse cuenta del problema que esto representaba. El tercer tipo de Scheler es el *«homo faber»*, es decir, «la teoría naturalista, "positivista" y pragmática del hombre», que sólo reconoce diferencias de grado entre éste y los animales, establece, desde el principio, una cualidad instintiva similar para todas las criaturas vivientes, y ve en la inteligencia humana un simple desarrollo de las capacidades mentales que también están presentes en los animales.

> ¿Qué es, pues, el hombre, en esta teoría? Es: 1), el animal de signos (lenguaje); 2) el animal de instrumentos; 3), el ser cerebral ... Pero también los signos, las palabras, los llamados conceptos, son meros instrumentos, bien que refinados instrumentos psíquicos. Así como en el sentido organológico, morfológico y fisiológico, no hay nada en el hombre que no se encuentre también en germen en los vertebrados superiores; así ocurre, igualmente, con lo psíquico o noético[9].

Scheler no duda de que, pese a sus raíces en la tradición heterodoxa de Demócrito y Epicuro, este es el tipo que en nuestra época ha derrotado al segundo, y de que será, en un futuro inmediato, el autorretratao científico del hombre. Los dos tipos restantes de Scheler presentan rasgos que los limitan al ámbito alemán: la antropología de la filosofía de la vida y el «ateísmo postulador». Para la antropología del «hombre dionisíaco», el *homo sapiens* no es un callejón evolutivo sin salida, entre otros, sino el «callejón sin salida de la vida en general». «El espíritu como adversario del alma» (Klages) se considera también una enfermedad, un mero decaimiento de la vida, así, los «valores de la vida» quedan por encima del *«homo sapiens»*, y la consecuencia lógica es el superhombre. (Sobre este punto, Scheler ofrece una interpretación genealógica impresionante de «ese monstruoso panromanticismo, de esa teoría del valor groseramente vitalista»). Por último, ve en la antropología del «ateísmo postulador», un intento de apuntalar racionalmente la teoría del superhombre. Esta antropología, representada por D. H. Kerler y Nicolai Hartmann, consideraba la existencia de Dios incompatible con el ser libre, responsable y activo que llamamos «hombre». La «negación de Dios», como «la mayor prueba de responsabilidad e independencia que cabe imaginar», implica, desde un punto de vista ontológico, la exclusión definitiva de la teleología que establece límites

[9] *Ibid.* pág. 74.

al uso que el hombre hace de las conexiones causales del mundo en todas las direcciones posibles.

Semejante tipología muestra, como enjuicia el fundador de la antropología filosófica, la situación teórica a la que su propia obra es una respuesta. Ciertamente, no todo lo que se ha dicho del hombre desde la filosofía forma parte de la antropología filosófica, en el sentido que le da Scheler, pero ésta no resulta tan novedosa como pareció en principio. Odo Marquard ha demostrado con sus investigaciones sobre historia conceptual que, al menos en cuanto al énfasis en su condición filosófica y en la medida en que se consideraron antropologías, existen antecedentes de la antropología filosófica moderna[10]. La historia del término es incompleta, pero demuestra hasta qué punto la teoría del hombre ha existido incluso antes de llamarse «antropología»; en el sentido más estricto debería utilizarse sólo cuando la teoría del hombre se convierte en la clave de toda actividad filosófica. La antropología filosófica, así entendida y en sentido neto, pertenece a la prehistoria de la antropología filosófica (en sentido lato) de nuestro siglo.

Marquard defiende que esta nueva disciplina, cuyo primer modelo sería la *Antropología en el sentido pragmático* de Kant, parte de «la vuelta al mundo vivo» y «a la naturaleza, renunciando a la filosofía de la historia». La «vuelta al mundo vivo» es, según él, «la renuncia a la filosofía de la "escuela metafísica tradicional", por una parte, y a la ciencia matemática de la naturaleza, por otra», y lo demuestra eficazmente. La antropología filosófica, en cuanto «filosofía del mundo vivo» acaba, metodológicamente hablando, en una renuncia a la razón abstracta y en la empirización de toda la filosofía. La antropología como corriente contra la filosofía de la historia, pertenece, tal y como demuestra Marquard, al ámbito romántico de la filosofía de la naturaleza, que influyó en Feuerbach y Schopenhauer. De hecho, el énfasis en lo antropológico dentro de la filosofía posterior al idealismo, solía derivar hacia estrategias antihistoricistas, de ahí las continuas acusaciones de «ahistórica», lanzadas desde Marx hasta Horkheimer. Pero la tesis de Marquard requiere una puntualización, en su segunda parte, al menos, corre el riesgo de considerar exclusivamente las antropologías que se confiesan contra la filosofía de la historia, de forma que sólo ve antihistoricismo en éstas últimas, es decir, la tesis se hace trivial. De otro

[10] Cfr. Odo Marquard, «Zur Geschichte des philosophischen Begriffs "Anthropologie" seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts», en Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Francfort, 1973, págs. 122 y ss.

lado, el cuadro de la antropología no es tan unitario como quiere Marquard; por ejemplo, la tesis de Marx sobre Feuerbach («La esencia de lo humano no es una abstracción inherente al individuo aislado, sino el conjunto de las relaciones sociales»), es también una proposición antropológica; en cuanto a la antropología actual, esta disciplina acepta sin reservas la historicidad del hombre, como ser «abierto al mundo». La «vuelta a la naturaleza», en tanto que renuncia a la filosofía de la historia, no es sólo una oposición del pensamiento antropológico hacia lo histórico en general, puesto que se trata de un universo de motivos naturalistas e historicistas, entre los que resulta difícil establecer una primacía.

Para caracterizar ese universo con mayor precisión, es útil volver al uso que Hegel daba al término antropología, esto es, el nombre de una parte del sistema que investiga el «espíritu subjetivo ... en sí mismo o inmediatamente» o el «alma o espíritu natural»[11]. (En este sentido, Marquand opina, no sin fundamento, que Hegel lo utilizó como arma arrojadiza contra la filosofía natural o corriente antropológica del romanticismo.) Sin embargo, a la hora de descubrir qué es el hombre para Hegel, no podemos limitarnos al epígrafe titulado «antropología», donde trata sólo de los aspectos naturales del espíritu humano; la *Fenomenología del espíritu* y la *Filosofía del espíritu*, en su totalidad, ofrecen la respuesta. Aun así, podríamos sintetizar esta respuesta en su idea de que el hombre es esencialmente un «yo», y que ese «yo» es el concepto existente.

> El concepto, cuando ha logrado una tal existencia, que por sí misma es libre, no es otra cosa que el yo, o sea la pura conciencia de sí mismo. Yo tengo, sin duda, conceptos, es decir, determinados conceptos; pero el yo es el puro concepto mismo, que, como tal concepto, ha alcanzado la existencia. Por consiguiente, cuando se recuerden las determinaciones fundamentales que constituyen la naturaleza del yo, entonces puede suponerse que se recuerda algo conocido, es decir, algo corriente para la representación. Pero el yo es esta unidad, que, ante todo, es pura y se refiere a sí misma, y esto no de modo inmediato, sino que se abstrae de toda determinación y contenido, y vuelve a la libertad de la ilimitada igualdad consigo misma. Así, es universalidad; unidad que sólo por aquel comportamiento negativo, que aparece como el abstraerse, es unidad consigo misma, y contiene, resuelto en sí, todo ser determinado. En segundo lugar el yo, como negatividad que se refiere a sí misma, es también de inmediato, particularidad, absoluto ser-determinado, que se

[11] Hegel, *Enzyklopädie*, parágrafo 387, pág. 317.

> contrapone a otro, y lo excluye: es personalidad individual. Aquella absoluta universalidad, que es también, de inmediato, absoluta individuación, y un ser-en-sí y por-sí, que es, en absoluto, un ser-puesto; y es este ser-en-sí y por-sí por medio de la unidad con el ser-puesto, constituye tanto la naturaleza del yo como la del concepto. Ni del uno ni del otro se comprenderá nada, si no se conciben los dos momentos citados juntos en su abstracción, y, al mismo tiempo, en su perfecta unidad[12].

El «concepto» de Hegel es la versión dialéctica del *logos* occidental, y su teoría del hombre, es decir, del yo, como concepto existente, formula una vez más, la antropología del *animal rationale*, en el momento final de la gran tradición metafísica. De esta forma, separar la conciencia filosófica del idealismo absoluto, en nombre de la historia y de la ciencia, significa necesariamente el adiós definitivo a la antropología del *animal rationale* de la tradición. También en este ámbito, el primer signo del nuevo rumbo fue el empirismo: la realidad del hombre, las condiciones de la vida como historia «real» y como disciplinas investigadoras, que seguían el ejemplo de la ciencia natural, se atribuyeron la facultad de mostrar al hombre lo que es, lejos de la mera especulación metafísica. En las décadas inmediatamente posteriores a la muerte de Hegel, las ciencias históricas y las ciencias naturales compitieron entre sí por el liderazgo científico. De hecho, el lema no era «antropología contra filosofía de la historia»; las imágenes historicistas y naturalistas del hombre rivalizaban entre sí, aunque compartían el repudio de la «filosofía de la historia».

La imagen naturalista del hombre no estaba representada por la filosofía natural de corte romántico, debida a Schelling; el único representante cualificado fue Feuerbach, que era independiente. Cuando Feuerbach dice: «La nueva filosofía hace del hombre, y de la naturaleza que lo sustenta, el objeto más elevado, exclusivo y universal de la filosofía, y de la antropología (que incluye a la psicología) hace una ciencia universal»[13]; «naturaleza» significa aquí, sobre todo, la realidad que

---

[12] Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Hamburgo, 1963, vol. II, págs. 220 y ss. [vers. esp.: *Ciencia de la lógica*, trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Ed. Solar]. Heinrich Heine recuerda así la tesis de Hegel: «En ciertos momentos, especialmente cuando los calambres de mi espalda se vuelven insoportables, me asalta la duda de si el hombre será en realidad un dios sobre dos piernas, como me aseguraba el viejo profesor Hegel hace veinticinco años, en Berlín» (H. Heine, *Sämtliche Werke*, Munich, 1964, H. Kaufmann, vol. XIV, pág. 104).

[13] Ludwig Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), parágrafo 54, en Feuerbach, *Kleine Schriften*, Leipzig, M. G. Lange, 1950, pág. 167.

se percibe a través de los sentidos, en oposición a la «idea» hegeliana y al objeto de estudio de la ciencia natural, posterior a Hegel (en aquel momento, la «psicología» era una disciplina puramente fenomenológica). Mediado el siglo, el movimiento materialista produjo una imagen del hombre influida por la ciencia natural; el papel rector de la biología era ya una realidad, por ejemplo, en Moleschott, que quedaría completamente confirmada por la invasión del darwinismo. Esta «naturalización» del hombre supuso la biologización de la antropología y tuvo consecuencias importantes para otras ciencias humanas: la psicología, las teorías organicistas y socialdarwinistas de la sociedad, y, en especial, la ideología racista, que se fusionó con el nacionalsocialismo, confirmando así una fatídica «identidad».

Frente a todos estos intentos de basar la identidad humana en la organización física, se alza el historicismo. Droysen afirmaba: «La historia es para el hombre... lo que el género para los animales y las plantas... La historia es la autocerteza del hombre»[14]. Dilthey lo plantea así: «El hombre sabe lo que es, sólo a través de la historia»[15]. La oposición naturaleza-historia corrió paralela, desde el punto de vista epistemológico, a la oposición interpretar-comprender, de ahí la tradición hermenéutica como clave del hombre, hasta Heidegger. Pero, incluso el joven Marx, cuya crítica a Feuerbach puede considerarse una vuelta de la antropología a Hegel, remite la pregunta filosófica sobre el hombre a la historia y, como consecuencia, la filosofía se diluye en la ciencia histórica:

> Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica. Ahí terminan las frases sobre la conciencia y son sustituidas por el saber real. La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, el medio en el que puede existir. En su lugar puede aparecer, a lo sumo, un compendio de los resultados más generales, extraídos de la consideración del desarrollo histórico de los hombres. Estas abstracciones no tienen por sí mismas, separadas de la historia real, valor alguno. Sólo pueden servir para facilitar la ordenación del material histórico, para indicar el orden de sucesión de sus diferentes estratos. Pero esto no ofrece, en modo alguno, como la filosofía, una receta o un patrón con arreglo al cual puedan aderezarse las épocas históricas[16].

---

[14] Droysen, *Grundriss der Historik (GdH)*, §§ 82 y 83, Darmstadt, R. Hübner, 1974, pág. 357.

[15] Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. VIII, pág. 224.

[16] Marx, *Deutsche Ideologie, Frühschriften*, ed. S. Landshut, pág. 350 [vers. esp.: *Escritos de juventud*, trad. Francisco Rubio Llorente, Universidad Central de Caracas].

Así, queda claramente establecida, por vez primera, la oposición entre pensamiento antropológico e histórico, de tal manera que el uno excluye al otro.

A este propósito, resulta interesante la posición intermedia que adopta Hermann Lotze entre el naturalismo y el historicismo, en su célebre «ensayo hacia la antropología», titulado *Microcosmos. Ideas sobre la historia humana y natural (Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte des Menschen)*, de 1856, donde intenta reconciliar «las necesidades del alma y los resultados de la ciencia humana». Las «necesidades del alma» se refieren a la exigencia de comprensión, a la luz de los resultados incuestionables del conocimiento analítico-causal de la naturaleza y del hombre, «del significado real de la existencia, de lo que debemos hacer y de lo que podemos esperar». Las ciencias no puede satisfacerlas, aunque ellas mismas tienen su origen en esa exigencia. Cuando la filosofía se considera una simple antropología no puede incorporar «los avances de la ciencia natural», «el desarrollo sublime del conocimiento de la naturaleza», que, como «ciencia mecánica», no se detiene en el «microcosmos del ser humano», no establece una interpretación del mundo capaz de satisfacer «las necesidades del alma». He aquí, entonces, el origen antropológico del tema de «los valores» y de la posterior filosofía del valor.

Como hemos visto ya, la historia se opone radicalmente a la naturaleza bajo la forma de historicismo, pero también en el sistema de Marx y Engels, que la considera el reino de las cosas que el hombre determina en su libertad. Esta ontología de la historia, que Droysen resume con la frase: «El pulso vital del movimiento histórico es la libertad»[17], fue el fundamento de la filosofía de la historia para la Escuela histórica, la posición desde la que desarrolló durante décadas su objeción al naturalismo, al materialismo, a los métodos de la ciencia natural e, incluso, a la teoría formativa de la ciencia histórica. Marx también compartió esta ontología, al considerar aquel estadio del desarrollo social en el que los hombres no tienen aún conciencia de estar haciendo historia, como un momento «prehistórico». Las primeras objeciones a la asociación historia-libertad y naturaleza-necesidad, llegaron del campo de la metafísica de lo irracional, que ya hemos visto en el apartado «Vida», y supusieron una evolución para la propia metafísica, y para la antropología. En Schopenhauer, la metafísica está asociada a la filosofía natural del romanticismo, lo que no deja de ser una for-

[17] Droysen, *GdH*, parágrafo 75, pág. 354.

ma de perpetuar la influencia histórica de esta última en la antropología. Así es, puesto que, según Schopenahuer, «la historia es la conciencia racional de la especie humana», pero, como la razón, esta conciencia es puramente superficial, una mera objetivación de la voluntad de vivir.

> La verdadera filosofía de la historia consiste en comprender que en medio de esa confusión de cambios infinitos no hay otra cosa que el mismo ser invariable, siempre semejante a sí mismo, que obra hoy como obró ayer y como obrará en todos los tiempos. Debe discernir lo que hay de idéntico en todos los acontecimientos, desde las edades más remotas a los tiempos modernos, en Oriente y en Occidente, y ver en todas partes a la humanidad siempre la misma, no obstante la diversidad de las circunstancias especiales de los diversos trajes y las diferentes costumbres, elemento inmutable a través de todas las mudanzas, que está formado por las cualidades que caracterizan al corazón y a la cabeza del hombre, tantas de ellas malas y tan pocas buenas[18].

Jacob Burckhardt sigue a Schopenhauer cuando (en abierta oposición a la Escuela histórica, de la que él mismo procede) considera objeto de la historia al «hombre activo, afanoso y doliente, tal como es y como será siempre»[19].

En esencia, la antropología filosófica de la segunda mitad del siglo XIX (y aun la de nuestro siglo) nace en la confluencia de la antropología naturalista con el auge de las ciencias del espíritu y la metafísica de lo irracional. La tradicional imagen racionalista del hombre se consideró superficial o, sencillamente, acientífica. El «*homo faber*» y el «hombre dionisíaco», de Scheler, ganaron terreno; la filosofía de la vida y la teoría de la evolución clasificaron al *homo sapiens* como una parte del «continuum» del mundo viviente. Sorprende que esta tendencia antihistoricista se situara en el núcleo mismo del historicismo, en el pensamiento de Dilthey. Es cierto que, en sus propias palabras, sólo a través de la historia puede conocerse al hombre, pero, a un tiempo, la historia le dice que «la naturaleza humana ... es siempre la misma»[20]. Por su parte, la metafísica de lo irracional reduce la historia a un mero epifenómeno

---

[18] Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, vol. II, capítulo 38, en *Sämtliche Werke*, Leipzig, n.d., págs. 431 y ss. [vers. esp.: *El mundo como voluntad y representación*, trad. Eduardo Ovejero y Maury, Aguilar].

[19] Jacob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, nueva edición Stuttgart, 1955, págs. 5 y s.

[20] Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. V, pág. XCI.

y amortigua la metafísica histórica de la libertad; el estudio del cambio, según esto, se queda siempre en la superficie, mientras que, sólo a través de la tipología de lo que es siempre igual, se llega a comprender lo esencial. Todo ello precipitó la «crisis del historicismo». Sería imposible entrar aquí en el análisis de la relación que la teoría nietzschiana del superhombre tiene con este tipo de metafísica de la «eterna recurrencia de lo mismo». La antropología de Nietzsche combina la metafísica de la voluntad de Schopenhauer, dándole un giro positivo, con motivos de la teoría de la evolución, que Nietzsche transforma (criticando expresamente a Darwin)[21] en un modelo activo de cambio humano, a través de la «re-creación». También la antropología del superhombre es una teoría del hombre en «transición», como algo que todavía está por realizarse. Más tarde, influida por los hallazgos de la biología humana, la idea adoptó una nueva interpretación, y pasó a ser una teoría del hombre como «criatura incompleta», característica de la más reciente antropología filosófica. Aquí, el hombre debe compensar sus deficiencias orgánicas e instintivas con la *acción* para sobrevivir como especie. La conciencia, el lenguaje, la razón, la mente... todo se interpreta en clave funcional. Así, se completa el círculo que parte de la antropología antirracional de los románticos —la expresión «criatura incompleta» se remonta a Herder— y con ello, desde la autoridad que le concede la ciencia, se descarta definitivamente la imagen racionalista del hombre. Ante semejante situación, se levantaron protestas desde el campo de los valores y del ser: así, la filosofía teorético-valorativa de la cultura de Rickert o la nueva ontología de Scheler y Nicolai Hartmann, que atacaron el «espíritu» naturalista y el «ser ideal», sin éxito alguno.

---

[21] En general, Nietzsche critica en Darwin el principio de selección en la lucha por la supervivencia, porque representa «una desventaja para las excepciones fuertes, privilegiadas y felices», y continúa «Las especies no crecen en perfección, porque los débiles son siempre los amos de los fuertes, ya que son más numerosos y más inteligentes ... Darwin se ha olvidado del espíritu (¡cuán inglés!), los débiles tienen más espíritu ... Hace falta tener espíritu para adquirir espíritu, sólo se pierde cuando ya no se necesita. Los fuertes abandonan el espíritu ("¡Dejadlo estar!", piensan hoy los alemanes "el *Reich* nos lo permitirá" ...). Con "espíritu" quiero decir prudencia, paciencia, mentira, hipocresía, autocontrol y todo lo que es "*mimético*" (a este último concepto pertenece la llamada virtud)» (*Götzendämmerung, Werke*, vol. II pág. 999); *vid.* también *Nachlass, Werke*, vol. III, págs. 748 y ss. Además de esta velada alabanza a los ingleses, hay otra más abierta a la nobleza inglesa por haber contribuido a resolver el «problema europeo, tal como yo lo entiendo ... la aparición de una nueva clase dirigente para Europa» (*Jenseits von Gut und Böse, Werke*, vol. II, pág. 718).

3. Sobre la filosofía posantropológica

Helmut Plessner hizo notar que la antítesis conciencia natural-conciencia histórica había quedado obsoleta[22]. La última fase del historicismo, caracterizada por el *télos*, y la naturaleza de las cosas vivientes, dinamizada por la teoría de la evolución, se aproximaron hasta casi borrar sus límites, ¿qué es lo que distingue, en ambas secuencias, la sucesión de acontecimientos, una vez que las ciencias del espíritu han anulado la ideología historicista de la libertad?. La cuestión que se plantea es si la crisis del historicismo y la obsolescencia de la antítesis historicismo-naturalismo, no arrastraron también a la antropología filósofica. Walter Schulz ha propuesto este diagnóstico, si bien sobre distinta base, al afirmar que «cada vez es mayor la indiferencia hacia los aspectos fundamentales de la antropología filosófica»[23], lo que ya empezaba a evidenciarse hacia finales del periodo que nos ocupa. Para Heidegger: «La esencia del *Dasein* reside en su existencia», o, lo que es igual, la fundamentación antropológica en el sentido más estricto, queda descartada de la esencia del hombre, que sólo tiene explicación como existencia; no se trata aquí del hombre *concreto*, sino del hombre que *existe* como *Dasein*. En Heidegger, no es posible la antropología de Scheler como disciplina fundamental de la filosofía, ya que sus preguntas son de un radicalismo incompatible con aquélla. También la «filosofía de la existencia» de Jaspers abandona la antropología, y en mayor medida que el existencialismo sartreano, donde aún se pueden reconocer rasgos «antropológicos» en la definición de la esencia fija y cualitativa del hombre. El paradigma de la filosofía *pos*-antropológica es una consecuencia del «abandono» de Heidegger, de la superación de antropocentrismo moderno por el nuevo «pensamiento del ser». El hombre como *Dasein* es el «*Da des Seins*» (el ahí del ser), una forma del «esclarecimiento del ser» *(Lichtung des Seins)*, el hombre no puede aspirar a tener ser por la simple voluntad de sus actos:

> El hombre, más bien, está «arrojado» por el ser mismo a la verdad del ser, de tal manera que, existiendo de tal modo, cuida la verdad del

[22] Helmut Plessner, «Immer noch philosophische Anthropologie?», en *Diesseits der Utopie*, pág. 235.

[23] Walter Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen, 1972, pág. 461; cfr. también págs. 457 y ss.

> ser para que en la luz del ser aparezca el ente, en cuanto el ente que lo es. Si él aparece y cómo aparece, si y cómo el Dios o los dioses, la historia y la naturaleza vienen, se presentan y se ausentan; sobre esto no decide el hombre. El advenimiento del ente descansa en la destinación del ser. Pero al hombre resta la pregunta de si él encuentra lo conveniente y destinante de su esencia, lo que corresponde a esta destinación; pues de acuerdo con ésta tiene él, como ec-sistente, que cuidar la verdad del ser... Y bien, el ser, ¿qué es el ser? Es él mismo. El pensamiento del porvenir debe aprender a experimentar y a decir esto[24].

En la última ontología hermenéutica de Gadamer el tema del ser, siguiendo a Heidegger, está asociado al lenguaje, que se muestra así como «el horizonte de la ontología hermenéutica». Lo apreciamos en estas palabras: «El ser que podemos comprender es el lenguaje»[25]. El lenguaje, en tanto que proceso de comprensión, es anterior a toda subjetividad, ya que «el acto en cuanto tal es un auténtico movimiento especulativo, que domina al hablante». En la última parte de *Verdad y método*, Gadamer caracteriza así ese «acto»: «El juego del lenguaje, que nos dirige, nos propone y nos abandona, pregunta, y en la respuesta se realiza él mismo». De ahí a los «juegos del lenguaje» de Wittgenstein, donde serán las reglas y no los hablantes, quienes juegan la parte esencial, no hay más que un paso. El antisubjetivismo de Wittgenstein, que, ya en el *Tractatus*, asigna un *status* trascendental a la lógica del lenguaje[26], explica por qué los hermenéuticos recibieron con entusiasmo y acuerdo la última étapa de su filosofía.

También cabe interpretar la tradición de la *teoría crítica* como una filosofía posantropológica. Si el hombre sólo puede ser en la utopía, si el *status quo* humano está corrompido por la dominación, por la razón instrumental y por la alienación, entonces, sólo «lo que es completamente otro» puede salvarnos; de modo que también así, el hombre, tal como lo conocemos, es arrojado del núcleo de la filosofía; las ciencias del hombre, ya antropológica ya socialmente orientadas, pueden iluminarnos mejor desde la crítica. Los puntos de acuerdo entre Heideg-

---

[24] Heidegger, *Über den Humanismus*, Berna, 1947, Francfort, n.d., pág. 19 [vers. esp.: *Carta sobre el humanismo*, trad. Rafael Gutiérrez Girardot, Taurus, 1966].

[25] Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1965, pág. 450.

[26] «La lógica es trascendental» (*Tractatus* 6.13).

ger y la teoría crítica han penetrado paulatinamente en la conciencia filosófica, y los desacuerdos entre ambos la han fascinado. Un estudio del asunto estaría de más aquí, y, sin embargo, las dos tendencias filosóficas forman parte del moderno rechazo del antropocentrismo, que la antropología filosófica contribuyó, involuntariamente, a precipitar.

Bibliografía selecta

Incluimos aquí una panorámica general del periodo que puede facilitar la consulta al lector.

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

DESTERREICH, T. K., *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart* (Pt IV de F. Berweg, *Grundiss der Geschichte der Philosophie*), 12.ª edición, Berlín 1923.

LANGE, F. A., *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, libro II (1875), nueva edición, Francfort, 1974 (interesante presentación de los acontecimientos posteriores a 1831).

LEHMANN, G., *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts*, vol. I/II, Berlín, 1953.

— *Die Philosophie im ersten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts*, 2 vols., Berlín, 1957-60.

STEGMLLER, W., *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine Kristiche Einführung*, vol. I, 4.ª edición, Stuttgart, 1969 (trata las figuras de Brentano, Husserl, Scheler, Heidegger, Jaspers y Nicolai Hartmann).

HISTORIA POLÍTICA

GEBHART, B., *Handbuch der deustchen Geschichte*, 3/4, Stuttgart, 1962.

MANN, G., *Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, Francfort, 1958.

HISTORIA SOCIAL

PLESSNER, H., *Die verspätete Nation*, Stuttgart, 1959/Francfort, 1974.

VONDUNG, K., *Das whilhelminische Bildungsbürgertum. Zur Sozialgeschichte seiner Ideen*, Gottingen, 1976.

WEHLER, H. U., *Moderne deutsche Sozialgeschichte*, 5.ª edición, Colonia, 1976.

Historia de la universidad

Busch, A., *Die Geschichte des Privatdozenten,* Stuttgart, 1959.
Paulsen, F., *Die deutschen Universitäten und das Universitätsstudium,* Berlín, 1902.
Schelsky, H., *Einsamkeit und Freiheit,* 2.ª edición, Dusseldorf, 1971.

Historia

Asendorf, M., *Aus der Aufklärung in die permanente Restauration. Geschichtswissenschaft in Deutschland,* Hamburgo, 1974 (interesante recopilación de documentos).
Iggers, G. G., *Deutsche Geschichtswissenschaft,* Munich, 1971.
Schnädelbach, H., *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus,* Friburgo/Munich, 1974.
Wagner, F., *Geschichtswissenschaft,* Friburgo, 1951.

Ciencia (historia y teoría de la ciencia)

Cassirer, E., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit,* vol. IV, nueva edición, Darmastadt, 1974.
Diemer, A., *Beitrage zur Entwicklung der Wissenschaftstheorie im 19. Jahrhunderts,* Meisenheim, 1968 y ss.
Hennemann, G., *Naturphilosophie im 19. Jahrhundert,* Friburgo/Munich, 1959.
Lepenies, W., *Das Ende der Naturgeschichte. Wandel Kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 19. und. 19 Jahrhunderts,* Francfort, 1978.
Plessner, H., *Zur Soziologie der modernen Forschung und ihrer Organisation in der deutschen Universitat* (1924), en *Diesseits der Utopie,* Francfort, 1974.

La Comprensión

Apel, K. O., *Das Verstehen. Eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte,* en *Archiv für Begriffsgeschichte,* 1 (1955).
Gadamer, H. G., *Wahrheit und Methode. Grundzge einer philosophischen Hermeneutik,* Tübingen, 1960.
Wach, J., *Das Verstehen. Grundzge einer Theorie der hermeneutischen Wissenschaften im 19. Jahrhundert,* 3 vols., Tübingen, 1926-33.

La Vida

Bollnow, F. O., *Die Lebensphilosophie,* Berlín, 1958.
Lersch, Ph., *Lebensphilosophie der Gegenwart,* Berlín, 1932.
Misch, G., *Lebensphilosophie und Phänomenologie* (2.ª edición, 1931), nueva edición Darmastadt, 1975.

Los Valores

Bamberger, F., *Untersuchungen zur Entstehung des Wertproblems im. 19 Jahrhundert,* Halle, 1924.
Heyde, J. E., *Wert. Eine philosophische Grundlegung,* Erfurt, 1926.
Messer, A., *Wertphilosophie der Gegenwart,* Berlín, 1930.

El Ser

Lehmann, G., *Die Ontologie der Gegenwart in ihren Grundgestalten,* Halle, 1933.
Pichler, H., *Nicolai Hartmann, der Denker und sein Werk,* Gottingen, 1952.

El Hombre

Gehlen, A., *Anthropologische Forschung,* Reinbek, 1961.
Marquad, O., *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs «Anthropologie» seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts,* en *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie,* Francfort, 1973.

Índice

Prefacio 9

Introducción 11

1. Esbozo de una época 23
2. La Historia 47
3. La Ciencia 87
4. La Comprensión 139
5. La Vida 173
6. Los Valores 199
7. El Ser 233
8. Epílogo: El Hombre 263

Bibliografía selecta 281